

تكوينية الوعي الإنساني والديني

«من دروس فلسفة الدين لهيجل»



ترجمة: أبي يعرب المرزوقي

تكوينية الوعي الإنساني والديني

من دروس فلسفة الدين لهيجل

ترجمة: أبي يعرب المرزوقي

الطبعة الأولى 1436هـ 2015م

B2938.H5412 2015
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831
[Vorlesungen über die Philosophie der Religion]
تكوينية الوعي الإنساني والديني من دروس فلسفة الدين لهيجل/ نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي.– أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2015.
ص. 475؛ 17×24 سم.
ترجمة كتاب: Vorlesungen über die Philosophie der Religion
تدمك: 978-9948-22-766-3
1– Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2– فلسفة هيجل. 3– الديانات— فلسفة.
أ– مرزوقي، أبو يعرب.



www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

تكوينية الوعي الإنساني والديني

من دروس فلسفة الدين لهيجل

المحتوى وفيه جزءان:

الجزء الأول: الدين المحدد

القسم الأول: الدين الطبيعي

القسم الثاني: دين الفردية الروحانية

الجزء الثاني: الدين المطلق

مقدمة المترجم
تكوينية الوعي الإنساني والديني

«*ففي الفلسفة، التي هي علم لاهوت، لا يتعلق الأمر وحصرياً إلا ببيان عقل الدين*»

ج.1.ص.[1]341.

نجيب في هذه المقدمة، بعد التمهيد العام، عن سؤالين كلاهما مضاعف. وبهما يمكن أن نحدد بصورة وجيزة منجزات الفكر الهيجلي موجبها وسالبها. فهذه المنجزات تقبل العرض النسقي من خلال تجليها بدورها في دروسه في فلسفة الدين بجزئيها. وقد تمكنا بعون الله من نقلهما إلى العربية بفضل ما نلناه من تشجيع مؤسسة «كلمة» التي أثرت المكتبة العربية بأمهات الفكر الإنساني في جميع مجالات الإبداع.

وسنتكلم في هذه المقدمة عن إشكالية كانت أحد الدافعين لترجمة هذا الكتاب لكنها أصبحت من مسائل الراهن الفكري والروحي للعلاقة بين الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية. ففضلاً عن الداعي الأكاديمي الخالص المتمثل في فهم أحد الكبار من ممثلي الفكر الألماني الحديث في مرحلة نضوجه المرحلة المؤسسة لتطوره اللاحق، كان الدافع للترجمة محاولة فهم العلل التي جعلت هيجل يتحير في تحديد منزلة الإسلام فلا يجد له مكاناً ضمن سلسلة الأشكال التي حددتها فلسفته الدينية.

فهو يكاد يتكلم عنه في كل فصول الكتاب، كما نبين في الثبت الذي نذيل به هذه المقدمة. لكنه لم يخصص له فصلاً مثل أشكال الأديان الأخرى التي درسها رغم أنه ينزله في نفس المرحلة التي ينسبها إلى المسيحية مع اعتبارهما متضادين في خصائص نظرية وفي

(1) كل الإحالات ترجع القارئ إلى ترقيم النص الأصلي في طبعة swt بجزئيها 16 و17 من أعمال هيجل الكاملة في عشرين جزءاً.

ثمرات عملية، لعلها من صدى الصراع التاريخي بين الحضارتين العربية الإسلامية والجرمانية المسيحية كما يعرضها في فلسفة التاريخ (المرحلة الرابعة أو الجرمانية من تاريخ العالم)(1):

فأما السؤال المضاعف الأول فيتعلق ببيان أهمية هذا الكتاب من خلال الجواب عن فرعيه وهما:

1- ما المنزلة التي تشغلها فلسفة الدين في فلسفة هيجل؟

2- وما طبيعة العلاقة بين هذه المنزلة والمبدأ الموحد لأعماله الفلسفية كلها؟

وأما السؤال المضاعف الثاني فيتعلق ببيان طبيعة الثورة الفلسفية التي أسست للحلول الهيجلية في مسألة فلسفة الدين من خلال الجواب عن فرعيه وهما:

1- ما علة الانقلاب الجدلي في نظرية المنطق، ذلك الانقلاب الذي آل إلى التوحيد الصريح بين المنطق والميتافيزيقا؟

2- وما صلة ذلك بحل معضلات فلسفة الدين عامة وبسر الأسرار في المسيحية أي بالتثليث؟

والمسألة الأخيرة التي نختم بها هذه المقدمة هي غاية سعينا لفهم الموقف الهيجلي الذي يجعل الإسلام حاضراً في كل مراحل الوعي الديني دون أن يخصص له منزلة في أي من هذه المراحل. وبذلك يصبح تحديد طبيعة الفكر الهيجلي وخاصة ما ترتب عليه من مواقف سلبية من الحضارات بإطلاق المركزية الغربية المسيحية، ذا صلة بوضع حضارتنا دون إسقاط لأننا ننطلق من الوجه الغالب عليه وبالاستناد إلى أقواله وليس مجرد تأويل. فعنده أن فلسفة الدين هي جوهر الفلسفة، إذ يقول «الفلسفة هي علم اللاهوت. إنها تعرض مصالحة الإله مع ذاته ومع الطبيعة، بحيث إن الطبيعة أو الغيرية هي في ذاتها إلهية، وإن الروح المتناهي بعضه يسمو بذاته عينها إلى المصالحة، وبعضه يصل إليها في تاريخ العالم»(2).

وبهذا المعنى فالفلسفة ليست علماً للحقيقة فحسب، بل هي العلم بالتدرج الإنساني في مسعاه التحرري من القيود الطبيعية، والثقافية، ليسمو إلى مقام الألوهية الذي هو مقام تحقق الحقيقة حيث يصبح المدد القيامي هو بدوره روحياً أو ذاتية لذاتها. والأمة التي تحقق ذلك

(1) هيجل فلسفة التاريخ المرحلة الرابعة العالم الجرماني الفصل الثاني المحمدية (الإسلام) ص. 428- 434 من العدد 12 من الأعمال الكاملة نشرة stw عدد 612.

(2) ج.2.ص.341.

تصبح ممثلة للقيم المطلقة والبقية تكون دونها إنسانية. ولهذه العلة أطلقنا على هذا الكتاب عنوان «تكوينية الوعي الإنساني والديني»، مفيدين بـ«الإنساني» معنى الإنسانية النوعي والخلقي بمعنيين ملغ للعبودية ومبرر لها في آن، إذ يصبح الحاصل عليها ذا حق في فرض قيمه على غيره الذي يظن أهلاً للعبودية ما كان مختلفاً عنه. فالتحرر الروحي للعقل وللإنسان يمكن أن يصبح كذلك من علل استعباد البعض للبعض باسم هذه الفلسفة[1].

(1) وإذا بشعار فكر هيجل كله هو فلسفة الحرية أو تحقق الإنسان تحققا يطابق بين ما هو وما ينبغي أن يكون، فتصبح الحرية حقيقة ذاتية للفرد ومناخاً روحياً لعلاقة الأفراد بعضهم بالبعض في المصالحة الوجودية الكبرى بين الإله والعالم والإنسان، ولكن بشرط القول بالدين المطلق أو بالمسيحية التي تعد في فكره العلم المطلق. ويمكن القول إن هذه العقيدة الدغمائية هي التي تطبقها الحضارة الغربية سواء بمسيحية صريحة أو ضمنية: الحرية هي الانتساب للقيم التي تجعل الإنسان إلهاً والإنسان إنساناً وتنفي الفرق بين المطلق الإلهي والنسبي الإنساني، باسم تحقيق مدينة الله في الأرض سواء كان ذلك بالمنطق الماركسي أو بالمنطق الرأسمالي.

المسألة الأولى
منزلة فلسفة الدين في نسق هيجل

وهكذا يتبين أن فلسفة الدين تمثل تاج عمل هيجل الفلسفي بوجهي فلسفته الموجب والسالب في آن. وهي كذلك حتى بمعنى كونها آخر مبدعاته تاريخياً فإن ضميمتها التي تناقش أدلة وجود الإله كانت آخر ما كتب بنية النشر في حياته قبل أن يتخطفه الطاعون. وهذه المنزلة تحدد في آن منزلة فلسفة هيجل في فكر عصره من خلال موقفه من فلسفة التنوير عامة، ومن نظرية المعرفة ونظرية الدين اللتين تقول بهما خاصة، وإذن فبها اكتمل البناء الهيجلي فتحددت معالم فلسفته كلها بذاتها وبعلاقتها بفكر عصره ممثلاً بالفلسفة النقدية والتنوير في صلته بالمعرفة وبالدين في آن وضمن هذه العلاقة يتنزل الموقف من الإسلام[1].

ولعل طبيعة موقفه السلبي من عصر التنوير الذي يرده إلى رؤى الحصاة أعني رؤى دون العقل القادر على إدراك الحقيقة في ذاتها، لأنها نابعة من منطق الحصاة في شكله الأرسطي الظاهر والذي لم يكن أرسطو نفسه يعمل بمقتضاه في أعماله الفلسفية المبدعة رغم كونه واضعه. ولهذا الموقف علاقة بالقطيعة المنطقية مع فكر الحصاة واستبدال منطق الاسترياء[2] بمنطق التأمل حتى يؤسس للقضية التأميلة التي تمكن من بيان أهم أسس المرحلة الوسيطة من الفكر المسيحي ممثلاً بالدليل الوجودي. فهذا الدليل بعد التعديل الهيجلي يمثل الموقف المقابل

(1) إذ كما سنرى فإن أهم نص وأطوله كتبه هيجل في تحديد تصوره للإسلام تضمن المقارنة بينه وبين المسيحية والتنوير والتقووية واليهودية، أي بأهم محددات الجدل الفكري في عصره الجدل المتعلق بمنزلة القيم ليس في الأذهان فسحب بل في تحققها الفعلي خاصة ونحن في قرن الثورات الغربية التي تلت الثورة الفرنسية وبدايات الثورات المطالبة بالحقوق السياسية والمدنية والاجتماعية في أوروبا كلها، وهي لحظة تشبهها لحظتنا العربية الإسلامية الحالية في الكثير من الخصائص والمحددات.

(2) وضعنا هذا المصطلح لأداء المعنى الذي حدده هيجل لما يسمى بالرفلاكسيون أي الفكر التحليلي المنطقي العادي. وهو يفيد به معنى رؤية العقل لذاته مشرعا للوجود في حدود ظاهره كا يتجلى في المقولات المجمدة والفاقدة للقدرة على متابعة سيلان الوجود، وينسبه إلى كبر العقل بما هو حصاة وفيه معنى الرأي المذموم بمصطلح الفكر الديني الإسلامي بمعنى الهوى في مقابل حكمة العقل العالم وريائه وترائيه في مرآة ذاته إذ المعنى اللغوي للكلمة هو الانعكاس على سطح مرآة.

لموقف التنوير تقديما للمفهوم والكلي على التصور والعيني ووصلا مع مرحلة الدين المسيحي التي يفضلها هيجل تفضيله لنفس المرحلة الفلسفية أعني المرحلة الوسيطة. فهي عنده بما فيها من أفلاطونية محدثة مسيحية مرحلة التمام الفكري في الفلسفة. وعلى ذلك يؤسس تعريفه لعلاقة الفلسفة بالدين بوحدة الموضوع واختلاف الشكل.

فقد قال في غاية دروسه في فلسفة الدين: «إن هدف الفلسفة هو معرفة الحقيقة، معرفة الإله. ذلك أنه هو الحقيقة المطلقة، إذ لا شيء غيره جديراً بالجهد، بالقياس إلى الإله وتفسيره. والفلسفة تعرف الإله جوهرياً، بوصفه الكلية العينية والروحية، الكلية الحقيقية التي هي بريئة من الحسد، بل تقاسم الإنسان الحقيقة. فالنور بعد يتواصل مع الإنسان. أما من يقول هنا إن الإله ليس علينا علمه، فإنه يقول إن الإله حسود، ولا فائدة من جدية السعي للإيمان به، مهما كثر كلامه مع ذلك عن الإله. إن التنوير هو كِبر الحصاة هذا، وهو معارض الفلسفة الأكثر حماسة، إنه يعتبر من السوء أن تظهر الفلسفة العقل في الدين المسيحي، حتى تبين أن شهادة الروح والحقيقة في الدين وأنها حاصلة وثابتة في الدين. ففي الفلسفة التي هي علم لاهوت لا يتعلق الأمر وبصورة حصرية إلا ببيان عقل الدين».[1]

مفهوم الحسد ونفيه عن الإله بتمكينه الإنسان من معرفة الحقيقة: مفهوم أفلاطوني أرسطي مفاده أن الوجود شفاف للعقل الإنساني وأن القول بعكس ذلك نفي لهذه الشفافية واتهام للإله بالحسد حسد الإنسان من خلال حرمانه من معرفة حقيقة الوجود على ما هو عليه. وطبعا فهذا الموقف مناف مطلق المنافاة لموقف الفلسفة النقدية التي تنفي كل امكانية لمعرفة الشيء في ذاته أو الحقيقة وراء الظاهرة فتكتفي بالمعرفة التي لا تنفذ للحقيقة في ذاتها.

وقد لجأ هيجل لمعنيين نفسيين أحدهما استعاره من الفلسفة القديمة والثاني وضعه هو لوصف عكسه. فمثلما تم تعليل شفافية الوجود باستعارة نفي الحسد عن الله فإن القول بعدم شفافية الوجود يعلل هنا باستعارة الكبر المنسوب للعقل الإنساني الذي لم يتجاوز رتبة الحصاة، أي العقل المثبت للمعاني المجردة والمفقد لها سيلان الوجود فتجمد المعاني بمعيار الهويات الجامدة التي لا تتمكن من تجاوز التناقضات المترتبة على هذا التجميد.

---

(1) ج. 2 ص. 341 من النص الأصلي.

المسألة الثانية
وحدة أعمال هيجل الفلسفية من منظور فلسفة الدين

يقبل فكر هيجل ككل فكر ذي نسقية فلسفية الرد إلى مسار تكويني يحاكي مسار العقل الإنساني العيني والكلي العقل بجميع أبعاده المتشاجنة والتي توجد دائماً معاً ولكن بغلبة أحدها محدداً لطبيعة المزيج الروحي والعقلي والذوقي الجمالي والخلقي السياسي. وهذا المسار يؤطره إبداعان بأولهما كانت البداية وبالثاني كانت الغاية بمعنييها نهاية ومقصدا. وحتى البداية ذاتها فإنها قد كانت بعد مسار من جنس ما آلت إليه الغاية، لأن فكر هيجل لم يصل إلى ظاهراتية الروح إلا في مسار كان لفكره الديني فيه الدور الأول. فلكأن مسار فكره دار دورة كاملة ليعود إلى البداية في الغاية عودة من تجهز لإتمام ما كان مجرد حدوس في محاولات هيجل الأولى وجلها ذات نفس ديني فأصبح فلسفة تامة العمارة المنطقية وحتى البلاغية.

فأما كتاب البداية فهو ظاهراتية الروح. وأما كتاب الغاية فهو الدروس في فلسفة الدين. وجعل هذا الإطار بين البداية والغاية ما كان غير مذكور في الكتابين رغم كونه لحمتهما وسداهما يصبح صريحاً في عنوان الكتابين اللذين يطبق فيهما مضمون الكتابين المؤطرين. إنهما تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ. فهما كتابان يبرهنان تعيينا على حصول هذا المسار في ظاهر الوجود (فلسفة التاريخ) وفي باطنه (تاريخ الفلسفة) دون أن يكون الظاهر والباطن قابلين للفصل أحدهما عن آخرهما[1].

---

(1) وكل هذه التكوينيات التاريخية تخضع لنفس المنطق الغائي الذي نجده في مقالة الألف من ميتافيزيقا أرسطو: حيث يعرض المراحل المتقدمة عليه بوصفها مراحل معدة لفلسفته التي هي الغاية من التكوينية. نفس هذا العرض الغائي نجده في هذه الأعمال الأربعة: في الظاهرياتية وفي فلسفة الدين وفي فلسفة التاريخ وفي تاريخ الفلسفة. ففلسفة هيجل غاية تاريخ الفلسفة والفينومينولوجيا والمسيحية غاية فلسفة الدين والحضارة الغربية وبصورة أدق المرحلة الجرمانية غاية فلسفة التاريخ وضمنها يتم الكلام على ضرورة أن يكون الإسلام الوجه السلبي من هذه الغاية. وتلك هي العلة في التلازم بين هذا المخمس: فلسفة الدين وفلسفة التاريخ والحضارة المسيحية الجرمانية والحضارة الإسلامية العربية كلها في حبكة فلسفة هيجل التي لا تزال مؤثرة في راهن التاريخ.

لكن القلب من عمله الفكري وزبدته هو منطقه الذي هو ميتافيزيقاه وثيولوجياه في آن. فهو يلخص الحبكة المفهومية لوجوه فلسفته الأربعة بداية (الظاهرياتية) وغاية (فلسفة الدين) وتعينا في ظاهر الوجود الإنساني الإلهي (فلسفة التاريخ) أو في باطنه (تاريخ الفلسفة). أما باقي أعمال هيجل فهي إما عرض مدرسي للتدريس مثل الموسوعة في صيغها المتوالية أو استثمار لنتائج هذه الأعمال في السياسة والأخلاق والتربية أو في خصومات عامة أو أكاديمية للدفاع عنها أو لمناقشة غيره بها.

فيكون إبداع هيجل محاكياً للإبداع الوجودي نفسه طبيعياً كان أو حضارياً، الإبداع الوجودي الذي يبلغ غايته في تحقيق الروح الإنساني الذي يعتبره هيجل مطابقاً للروح لأنه حسب رأيه هو جوهر الدين المتجلي أو المسيحية التي يعدها هي بدورها غاية تطور الدين بمراحله العشر التي عرضها في دروسه، والتي تتصف في آن بكونها لا تتضمن في الغاية إلا ما تتضمن في البداية، لكنها تنتقل مما كان في الذات إلى ما يصبح للذات بالتخلص التدريجي من الانغماس في الطبيعي والسمو إلى الروحي والعقلي: «ولهذه العلة بالذات، أعني علة كون التطور لم يعد إلى المفهوم ولم يصدر بعد من باطن المفهوم، فإن التطور يبقي المملكة العقلية في كل عوداتها إلى المدد القيامي على طابعها المباشر، فتظل منتسبة إلى الدين الطبيعي. ومن ثم فإن مراحلها تكون مراحل متخارجة، وتبقى ذات قيام ذاتي منفصل فتتعارض. وتلك هي لعنة الطبيعة. وبذلك سنجد أصداء المفهوم والحقيقي خاصة أصداءه التي ستكون كلها شديدة الإيلام، لأنها تبقى في تخارج التحديد وتبقى المراحل قائمة الذات وستدرك نظرياً في تعينها المتشيىء»[1].

وبذلك فالتاريخ الإنساني بما هو موضوع للفلسفة يمثل نظرية في العدل الإلهي (ثيوديسيا)، لأن التاريخ الإنساني ليس إلا مسرحاً لتحقق العقل كما تعبر عنه الفلسفة أعني تكوينية العقل الإنساني ومراحل تدرجه في الوعي بذاته، أي نفس المراحل التي تمثلها فلسفة الدين لأن الحقيقة في المسارين واحدة حتى وإن كانت تبدو في الفلسفة أكثر نضوجاً وأقرب إلى الصوغ العلمي منها إلى الممارسة العملية كما في الدين، إذ إن «(..) الفلسفة هي علم اللاهوت. إنها تعرض مصالحة الإله مع ذاته ومع الطبيعة، بحيث إن الطبيعة أو الغيرية هي في ذاتها

---

(1) ج. 1. ص. 334.

إلهية، وإن الروح المتناهي بعضه يسمو بذاته عينها إلى المصالحة، وبعضه يصل إليها في تاريخ العالم»[1]. وهكذا فإنه بالوسع أن نوجز ثمرة عمل هيجل الفكري كما تعينت في دروس فلسفة الدين بأن هذه الفلسفة الغاية تمدنا بأربعة مفاتيح أساسية لفهم فكره وتأثيره في آن:

اثنان منها يتعلقان بنظرياته الفلسفية ندرسهما في هذه المسألة.

والآخران يتعلقان بأحكامه التاريخية ندرسهما في المسألة الأخيرة.

فالمفتاحان الأولان يعدان أساسيين لفهم فكره وعلاقته بفكر عصره من خلال الموقف الإيجابي من العلاقة بين الفلسفة والدين ودور الدين في حياة الإنسان الفكرية والخلقية والسياسية:

1- المفتاح الأول هو أن تكوينية الفكر الإنساني هي بالأساس تكوينية دينية تشمل الفكر عامة وفيها يتحقق نضوجه الحقيقي وأن كل ما عداها من أصناف تكوينيات الفكر توابع لها، ومعنى ذلك أن طلب الحقيقة عند هيجل واحد، وأنه بالأساس ديني لأن الغاية المطلقة من المعرفة هي علم الحقيقة التي يمثل التدرج في الصعود إليها عين تكوينية الفكر، بما هو كيان مضمونه هو عين ذاته وتعتبر تكوينية الأشكال الدينية التعين التاريخي لهذه التكوينية وأدلة وجود الإله الصوغ المنطقي لهذه التكوينية. وفضل هيجل أنه أدرك هذه العلاقة فأحيا هذه الأدلة بدلالتها الجديدة المتحررة من استرياء علم الكلام.

2- وهذا هو المفتاح الثاني أعني التأويل الهيجلي لأدلة وجود الإله. من خلال التمييز بين نوعين من الاستدلال العلمي البراني الذي تتقابل فيه ذات وموضوع كما في المعرفة الطبيعية أو التاريخية أو الرياضية، والجواني الذي تكون فيه الذات هي الموضوع في آن الموضوع المعلوم. وقد مثل هيجل لهذين النوعين من الاستدلال المعرفي بأفضل شكل منهما أي بالاستدلال الرياضي من جهة أولى والاستدلال الديني من جهة ثانية بمستوييه أدلة مصوغة منطقياً، وتكوينية الأشكال الدينية الحاصلة تاريخياً ويبين هيجل هذا الطابع المركزي للفكر الديني في الفلسفة. فأدلة وجود الإله وتكوينية الأشكال الدينية هي عين تكوينية العقل الإنساني في مسعاه إلى علم الحقيقة لأن ذاته

---

(1). ج. 2. ص. 341.

هي عين هذا المسعى وهي هذا الصعود والتكوينية من المتناهي إلى اللامتناهي ومن الظاهر إلى الباطن ليس في معرفة موضوع خارجي فحسب (الطبيعة)، بل في تكون الفكر نفسه إذ هو هذا الصعود ذاته لكأنه منحوتة تخرج ذاتها من ركام الطبيعة.

المسألة الثالثة

الثورة المنطقية وعلامتها القضية التأملية

أما القلب في هذه العملية كلها فيبقى كتاب المنطق الذي هو في آن الميتافيزيقا الهيجلية الحقيقية. ولهذه الأعمال الخمسة من الترابط ما يجعل أيا منها هو في الحقيقة كلها منظوراً إليها منه، بحيث إن ظاهرياتية الروحة وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ مناظر لمجرى تحقق العقل وسموه نحو إدراك ذاته وتحرره من الانغماس في الوجود الطبيعي، صعوداً إلى الوجود الروحي أو عملية الانتقال من المدد القيامي (زبستنس) اللاواعي إليه واعياً فيصبح ذاتية مطلقة (زبجيفيتات) تحقق في وجودها لذاتها ولم تبق وجوداً في ذاتها.

وما يشد هذه الأعمال فيوحد بينها أي المنطق الجدلي، مبني على نظريتين واحدة تتعلق بنظرية المعرفة والتمييز بين صنفيها، من خلال التمييز بين ضربي الاستدلال العقلي البراني أو الذي يكون فيه عمل العقل خارجياً بالنسبة إلى موضوعه، والجواني أو ما يكون الاستدلال هو ذاته حركة الموضوع نفسه بحيث إن القياس مقدماته وحده الأوسط ونتيجته هي عين مراحل تطوره من المقدم إلى التالي:

1- **ضروب الاستدلال: النقلة الخارجية والنقلة الذاتية: «وليس المدد القيامي المجرد بالأمر المباشر بل هو الصائر بفضل هذا التجاوز، هذا الواضع لنفسه. وكون ذلك هو الطبيعة الحقيقية لهذه الخصائص ذاتها، هو ما سيتم البرهان عليه في المنطق. وإنه لمن الجوهري أن نحفظ ذلك في معناه الذاتي له، أعني بالتعيين أننا لسنا نحن الذين نصير في استريائنا الخارجي، بل إن ما يصير من إحدى هذه الخصائص إلى غيرها هو تلك الخصائص ذاتها. وبالأحرى فإنها هي التي تحقق ذلك التجاوز في ذاتها. إن هذا الأمر الجدلي من التحديد المتعلق بالمتناهي، أريد أن أواصل عرضه بقليل من الكلمات»**[1] وتستند هذه العملية على التمييز بين منطق التأمل والجدل

---

(1) **هيجل** ج. 1. ص. 310.

ومنطق الاسترياء والتصور.

أهمية الإشارة إلى العلاقة بين المنطقين الأرسطي والهيجلي، مضمونياً الفرق بين القضية التأملية والقضية التحليلية ومن ثم تحول المنطق إلى الميتافيزيقا. وهو يعتقد أن ارسطو لم يعمل بمنطقه بل بالمنطق الهيجلي في بحوث علم الإحياء والطبيعة وما بعد الطبيعة.

والمعلوم لمن له دراية بتاريخ الميتافيزيقا أن أول من جعل الميتافيزيقا منطقاً بعد أن كانت مركومة المحاولات أو المقالات ذات الوحدة الرخوة والمترددة بين مباحث في نظرية المعرفة والوجود وفي علوم الطبيعة هو ابن سينا، الذي حولها إلى بناء منطقي متكامل أهم ما فيه هو التحليل المفهومي للمعاني الكلية وما بينها من صلات ثم ما يترتب عليها في العلوم النظرية الثلاثة في عصره أي في الطبيعيات والرياضيات والإلهيات. فيكون المنطق لأول مرة قد تحول إلى العلم الأسمى المنظم لمجالات هذه البحوث وكأنه ما بعد لها. لكنه أول من اعتبر هذه العلاقة بين المنطقي والميتافيزيقي أصل الخلط بين المعرفي الصوري والمعرفي المادي الذي يفرض على المنطق تصوراً وجودياً معيناً أهم ما فيه رد الوجودي إلى العقلي وجعل الإنسان معيار الوجود أو بلغة ابن خلدون رد الوجود إلى الإدراك.

وذلك تقريباً ما انتهى إليه هيجل إذ قد أزال الفرق المطلق بمعناه التيمي والكنطي والذي يجعل الوجود على ما هو عليه غير شفاف وليس في متناول المعرفة الإنسانية، رغم أنها تفكر فيه لكنها لا تعلمه من جنس طور ما وراء العقل عند الغزالي أو مفهوم الغيب في الدين أو مفهوم النومان عند كنط. وهو من ثم قد أسس لوحدة الوجود الذاتية بصورة صريحة معتبراً ذلك إصلاحاً لوحدة الوجود السبينوزية التي هي وحدة وجود للمدد القيامي ما يبقي على الثنائية بين نوعي المدد متخارجين أي بلغة ديكارت الامتداد والفكر. ووحدة الوجود الذاتية حيث يكون المدد الوجودي روحاً تلغي التعالي فترد كل شيء للدنيوي والتاريخي وتنفي ما يتجاوزهما فيصبح الإنسان بخلاف ما يظن هيجل ضحية اللامتناهي الزائف: وهو جوهر العولمة الحالية ولعله أهم العناصر التي تعلل ثورة هيدجر على عالم العدة والكم البديل من عالم الغاية والكيف.

2- أما النظرية الثانية فتتعلق بنظرية دينية أو بصورة أدق بتطبيق هذه النظرية لتأسيس عقيدة التثليث. فالتأسيس الهيجلي للتثليث هو الذي اقتضى تغيير نظرية القضية المنطقية التأملية التي يكون فيها الموضوع سائلاً في محمولاته ولا يحتوي شيئاً آخر غير صفاته التي تعبر عنها محمولاته. وذلك هو الشرط الضروري والكافي في نظرية هيجل لتحقيق التوحيد بين الموضوعي والذاتي وتجاز المثنوية بفضل وحدة التثليث المحررة من المقابلة بينهما. وهذا التثليث الفلسفي والديني والذي لا ينفي الوحدة في ثلاثة يجده هيجل في ميتافيزيقا أرسطو (مقالة اللام أو الإله بما هو عقل يعقل ذاته) وفي جدل أفلاطون.

وعندما نقيس ذلك على العقل الإنساني فإننا نكتشف أمراً جديراً بالاعتبار يدحض التثليث حتى في حالة إله أرسطو وأفلاطون. فلو تكلمنا عن العقل الذي يعقل ذاته فإننا لن نستيطع التوقف عند الثلاثة ولن نجد ما يعلل بقاء الوجوه الثلاثة وحدة. وإذا دققنا التحليل فإننا سنجد خمسة عناصر بحسبان الوحدة. فالذات بما هي مدركة لذاتها تدرك في آن أن ذاتها ليست بالشفيف الذي تقتضيه وحدتها بما هي فاعلة ومنفعلة: فهي تدرك في إدراكها لذاتها وجود أمر غير شفاف بين وجهيها الفاعل والمنفعل وبين كونها منطلق الفعل ومنطلق الانفعال. وقد يقال إن بقاء ما ليس بشفاف في إدراك الإنسان لذاته وعدم التطابق بين الفاعل والمنفعل لا يمكن أن يطبق على الإله للطابع المطلق لإدراكه بحيث إن إدراكه يحيط بذاته المدرِكة والمدرَكة وبفعله الإدراكي. لكن إذا زال الفرق بإطلاق لم يبق للتثليث معنى إذ تزول المقابلة بين الفعل والانفعال.

ولما كان المقيس عليه في هذه الحالة هو الإنسان فإن التحليل الدقيق يبين أنه لا يصح عليه هذا التثليث، لأن انعدام الإدراك المطلق الملغي للفرق بين الفعل والانفعال يبقي على الفضالة بين المدرِك والمدرَك أي على ما ليس بتام الشفافة أو على ما لا تدركه الذات من ذاتها. ومن ثم فثالوث الإدراك والمدرِك والمدرَك على الأقل بالنسبة إلى العقل الإنساني لا يكفي لوجود الفرق، وذلك هو ما ليس بشفاف في عملية التعقل والوعي. وإذا سلمنا بالقياس على الوعي الإنساني فينبغي أن يصبح تخميساً لا تثليثاً أو أن ينفي تماماً بمجرد التسليم بأن الإدراك الإلهي

بإطلاقه يلغي الفصل بين الفعل والانفعال:

حدا عملية الإدراك أو التعقل أو الوعي (الذات المدرِكة والذات المدرَكة)

واتجاها علاقة الإدراك (من المدرِك إلى المدرَك ثم العكس)

وحدة هذه العناصر الأربعة التي قد تكون هذا الذي يبقى غير شفاف في عملية الإدراك بحيث لا يتطابق المدرِك والمدرَك فيها.

فالتوحيد بين الذات والموضوع وفعل التذوت أو الوعي بالذات لا يتأسس عقلاً رغم تأسيسه القديم (مقالة اللام من الميتافيزيقا: العقل والعاقل والمعقول) وتأسيسه اللاحق (نظرية بيرس في الوسميات). ذلك أن تأسيس التثليث منطقياً واعتباره أساساً وجودياً ودينياً يشترك فيه بيرس مع هيجل ويرد إلى نظرية أرسطو في تعريف الإله بوصفه العقل الذي يعقل ذاته. فدحض هذه الحجة كما بينا يسير لأنها تنبني على مغالطة مضاعفة: فمجرد تشبيه الإله بالإنسان انطلاقاً من نظرية أرسطو في العقل يتجاهل أن هذه العلاقة ذات اتجاهين، وأنها تقتضي فرقاً جوهرياً بين حديها فرقاً إذا سلمنا بعدم تأثيره نكون قد صادرنا على المطلوب أي على اعتبار الثلاثة واحداً. وهيجل يحاول اعتماد مفهوم الحب دليلاً على صحة التثليث الذي يكون ثلاثة في واحد: فـ«أ» يحب «ب» تقتضي اختلاف «أ» عن «ب» جوهرياً ومن ثم فعلاقة الحب ذات اتجاهين. وبخلاف ذلك نكون قد سلمنا بمصادرة على المطلوب بأن ب هو عين أ فاعتبرنا حدي العلاقة واحداً دون أن نثبت أن من يحبه أ من ذاته هو عين ذاته وليس صورة عنها مثلاً.. فـ«أ» بما هو فاعل الحب غير «أ» بما هو منفعل به ولهذا كان «ب» غير «أ». ولا الغيرية بين الفعل والانفعال ممكنة إذا لم يكن الحدان مختلفين بالجوهر وإلا فإننا نكون قد افترضنا التعدد في الواحد من البداية فصادرنا على المطلوب. وكان الأفضل أن نسلم بأنه عقيدة لا تحتاج إلى دليل لأن هذا الدليل مغالطي[1].

ولو طبقنا مفهوم الحب هذا على العلاقة بين الجنسين لكان مفادها في حالة التوقف

---

(1) ونفس هذه المغالطات في تكوينية الفكر لها ما يناظرها في منطق التوالي بالنسبة إلى أشكال الدين: ففي المعرفي والوجودي يكون الانتقال من المدد القيامي إلى الذاتية. وفي التاريخي والجغرافي تحصل المراحل بدايتها من الشرق وغايتها في الغرب. وكل التعليل يتبين في الغاية مجرد أحكام مسبقة وأفكار عامة حول المقابلة شرق- غرب وظاهر باطن ومدد قيامي- ذاتية إلخ... وهي افكار تصلح ربما لتنظيم المضمون لكنها لا تفسر شيئاً خاصة إذا أيدها صاحبها باستعارات عضوانية من النبات والحيوان والمقابلة بين القوة والفعل أو ما في الذات وما للذات.

عند التثليث أن يكون الرجل يحب في المرأة ذاته أي الرجل فيها وكانت المرأة تحب من الرجل ذاتها أي المرأة فيه فلا يكون الحب تجاوزا يصل بين المختلفين، بل هو لا يصل إلا بين الذات وذاتها ويزول الفرق الذي يجعل العلاقة ذات اتجاهين بحسب مطلوبها وذات بعدين بحسب الفاعلية والمفعولية في كلتا الحالتين. ولا عجب عندئذ أن تجد مثل هذه الفلسفات تنكر الفرق الجنسي متعتبرة إياه فرقاً مادياً ولا يتعلق بصورة الإنسان الذي يعرف بمعزل عن الجنس، بخلاف التصورات الدينية التي تولي لهذا الفرق كبير الأهمية حتى وإن أسيء استعماله ليصبح فرق مفاضلة وليس فرق مواصلة بين مدخلين للعلاقة التي يتعين فيها الروحي مطلق التجلي في العضوي والعضوي مطلق الترجمة في الروحي. وما كان ذلك ممكنا لولا بقاء الفرق وحقيقته الفعلية وليس مجرد تجريد للإبقاء على التثليث في العلاقة بالوحدة.

المسألة الرابعة
تكوينية الأشكال الدينية

قسم هيجل مجموعات الأشكال المثلثة الثلاث تحت عناوين ذات دلالة على تطور الروح صعوداً نحو الوعي بذاته وبحريته من «الدين المباشر» على حرف البداية ممثلاً بالسحر، لننتقل من المجموعة الأولى بعنوان «انفصام الوعي في ذاته» ممثلة بالدين الصيني (الاعتدال) والدين الهندي (الخيال) والدين اللامائي (الوجود الجواني)، إلى المجموعة الثانية بعنوان الجواز نحو الذاتية ممثلة بالدين الفارسي (دين الخير أو النور) والدين السوري (دين الألم) والدين المصري (دين الرمز)، إلى المجموعة الأخيرة بعنوان أديان الفردية الروحانية ممثلة بالدين العبري (دين الجلال أو الوحدة) والدين اليوناني (دين الجمال أو الضرورة) والدين الروماني (دين الغائية أو العقل) لينتهي إلى حد الغاية ممثلاً بالمسيحية أو الدين المطلق والمتجلي.

وهكذا إذن فإن البنية العامة لعرض أشكال الدين في التكوينية التي يقدمها هيجل تتمثل في ثلاث مجموعات دينية كل واحدة منها مؤلفة من ثلاثة أديان. لكن هذه المجموعات الثلاث المثلثة تحيط بها بداية تمثل الشعوب البدائية هي دين السحر منطلقاً للدين الطبيعي وغاية تمثل الشعوب المتحضرة هي الدين المطلق أو المتجلي أو المسيحية دون مزيد تحديد يعين نوع المسيحية المقصودة. وهو لا يقبل بتسمية دين السحر ديناً إلا تماشياً مع توسيع مفهوم الدين في الفكر الحديث لأنه يفضل أن يعتبره ما قبل الدين أو هو الدين المباشر الذي يخلو بعد من الوعي بالذات.

وما كانت هذه البنية تتضمن بعدا آخر يلازمها من البداية إلى الغاية هو حضور الإسلام في كل هذه المراحل وغيابه بما هو واحدة منها وخاصة حضوره حضور الند المضاد في غاية الكلام عن الشكل الديني الأتم يجعلنا نتساءل عن حقيقة هذا التقابل بين الإسلام والمسيحية، ليس في فلسفة الدين وحدها بل وكذلك في فلسفة التاريخ (المرحلة الرابعة أو المرحلة

الجرمانية من تاريخ البشرية) وكذلك في التاريخ الفعلي لأن كل التاريخ الوسيط إلى بدايات الحديث كان صراعا بين الحضارتين العربية الإسلامية والجرمانية المسيحية (الجرمانية يعني الشعوب البدائية التي قضت على روما وورثت أرضها وتراثها).

وهذا التلازم المثلث في فلسفة الدين وفي فلسفة التاريخ وفي التاريخ ذاته يقتضي طرح السؤال التالي إذا واصلنا الكلام عنه من منطلق الوضع الراهن للعلاقة بين الحضارتين: هل جعل المسيحية غاية قابل للفصل عن إيصال البشرية إلى الوجه الثاني من العقلية السحرية إذ تتحقق بالفعل؟ ذلك اننا إذا واصلنا فكر هيجل في عرضه للتكوينية فإننا لا يمكن أن نعتبر الدين المسيحي غاية لهذه التكوينية إلا إذا انقلب بمعيار سلطان الطبيعة وبمنطق هيجل نفسه إلى النفي المطلق للدين بتحقيق حلم السحرة أي السلطان المطلق على الطبيعة. وبذلك يكون مآل هذه الغاية تأليها للإنسان متعيناً في عصر التكنولوجيا الشاملة التي يكون فيها الإنسان ذا سلطان حقيقي على الطبائع وليس مجرد ساحر.

وهذا نفي تام للدين أو هو اللادين المباشر أو التقنية أعني ما يكاد يطابق أزمة الإنسانية الحالية إنسانية العولمة التي تجعل الجميع عبيداً ما يجعل التضاد مع الإسلام ذا معنى لأنه هو الوحيد الذي يمكن أن يمثل الحائل دون هذا المآل الحزين للبشرية: «وهذا السلطان سلطان مباشر على الطبيعة عامة (سلطان السحرة). وهو لا يقبل المقارنة بالسلطان غير المباشر الذي نقوم به نحن الآن بالآلات الصناعية على الموضوعات الطبيعية في جزئيتها. فمثل هذا السلطان الذي يستعمله الإنسان المتحضر على الأشياء الطبيعية الجزئية، ويفترض أنه قد انسحب من العالم، وأنه حافظ عليه باعتباره أمراً خارجياً بالنسبة إليه، العالم الذي له قيام ذاتي وخصائص كيفية ذاتية له، وهو قد وضع له قوانين، بحيث تكون هذه الأشياء بما لها من خصائص كيفية متضايفة فيما بينها، وبما يقوم في ما بينها من علاقات ترابط متنوعة. وهذا السلطان الذي يترك العالم حراً في كيفيته، يستعمله الإنسان المثقف بفضل معرفته لكيفيات الأشياء، أعني معرفته بالأشياء كما هي في علاقتها بعضها بالبعض. ومن ثم فالإنسان يجعل نفسه ذا أهلية بما هو غير فتتبين نقاط ضعف الأشياء. ومن نقاط ضعف الأشياء هذه، يتعلم الإنسان معرفتها، ويؤثر فيها بفضل كونه قد تسلح حتى يهجم عليها من نقاط ضعفها فتخضع له راغمة»[1]؟

---

(1) ج1. ص. 278.

ذلك أن هذا الخضوع الراغم للأشياء لا يقتصر عليها بل هو يتعداها للإنسان الذي سيعتبر هو بدوره شيئاً يرغم مرتين، بأن يستغل هو ذاته وتسحب منه حقوقه وبأن يستغل خلال ذلك ما يمكن أن يكون في ملكيته فتصبح الأمم الأقوى بفضل هذا التقدم دولا فاشية تفرض بتقدمها على غيرها من الأمم إرادتها، ويصبح الفرد إزاء الدولة التي بيدها هذا السلطان مجرد قشة في مهب الريح فضلاً عما يمكن منه التقدم التكنولوجي من سلطان على خصوصيته وحياته. فنعود من ثم إلى سلطان سحري أكثر فاعلية لأنه لا يكتفي بالتأثير النفسي على المعتقد في فاعليته بل هو ذو تأثير فعلي على الجميع.

المسألة الأخيرة

منزلة الإسلام في فلسفة الدين الهيجلية

سبق أن أشرنا إلى المفتاحين اللذين يتعلقان بأحكام هيجل التاريخية من منطلق فلسفة الدين وهي في الغالب أحكام مسبقة ضد الشرق خاصة وكل ما ليس بغربي عامة. فهذان المفتاحان يساعدان على فهم آثار فكره في قراءاتيه اليمينية واليسارية من خلال موقفه من رد الماوراء الديني أو المتجاوز للدنيوي إلى الدنيوي والتاريخي، ومن خلال فاعلية أحكامه المسبقة إزاء الحضارات الأخرى عامة وإزاء الدين الإسلامي خاصة.

إنهما مفتاحان يبينان حدود فكره وانحيازاته الإيديولوجية التي تجعله يوظف كل شيء فيحول الفلسفة إلى علم كلام دفاعي إما عن الدولة الكولونيالية ذات المهمة التحضيرية (من هنا تبريره للاستعمار مثلاً)، وإن آمن بالحرية والديموقراطية أو ما يطلق عليه اسم الأسرار المسيحية والتي تمثل أخطر موقف يمكن أن يفهمنا انزلاقات الحضارة الغربية الحديثة كلها، ومعها وهم مركزية الإنسان الغربي وما يقرب من نفي الإنسانية عن كل من لم يصبح إنساناً عن طريق المسيح.

فأما المفتاح الأول فهو التوظيف الإيديولوجي والعقدي لتأويل فكرته الأساسية التي يمكن أن نعتبرها أهم تقدم فلسفي ينسب إليه، أعني نظرية القضية التأملية التي تحل أغلب إشكالات الوصل بين حركية الوجودي وجمود المنطقي، من خلال المقابلة بين منطق الحصاة الاسترياثي الذي يجمد الوجود ليطابق جمود المنطق التحليلي منطق عدم التناقض في مقابل منطق العقل المفهومي الذي يحرك المنطق ليجعله منطق الجدل حتى يحقق التطابق بينه وبين حركية الوجود.

وقد ربط هيجل هذه الثورة المنطقية برد المدد القيامي المطلق إلى ذاتية مجانسة للذاتية الإنسانية، فأنس الإله وأله الإنسان عندما يتطور ليبلغ المرحلة التي تجعل هذه الخاصية حاصلة

فيه. وبذلك تحول هذا الاكتشاف الفلسفي الثمين إلى مجرد تأسيس لحكم عقدي مسبق يعتبر ذروة الدين هي في الحقيقة غاية ما يصل إليه التشبيه أو غاية تعينات التصور الإنساني للإلهي (أشكال الدين أو مراحل الوعي الديني). وهذا الرد الذي يجعل المدد القيامي يتحول إلى ذاتية مطلقة تتحد فيها طبيعة الإله وطبيعة الإنسان فيتم التطابق المطلق بينهما هو ما يعتبره هيجل الشكل الأخير للدين أو الدين المطلق: الإنسان الذي حل فيه الإله والإله الذي يشبه به الإنسان هو الإنسان المسيحي.

ومعنى ذلك أن الحل الهيجلي هو بالذات ما يعتبره الإسلام المأزق الكلامي والصوفي الأساسي وما يؤسس لوحدانية الروحانية التي تهمين على كل الحضارات فتحقق العولمة العنيفة التي يتحدد أفقها بالدنيوي الخالص ويكون الإنسان المشرع المطلق الذي لا يعترف بما يتعالى عليه تبعا لنفي الماوراء إذ لا فرق بين وحدة الوجود بمعناه مدداً قيامياً ووحدته بمعناها ذاتية مطلقة يتطابق فيها الإلهي والإنساني بوحدة طبيعتهما التي تحققت في ابن الله (الطبيعة) وروحه القدس (الإنسان): حلول الإله في الإنسان وتشبيه الإله بالإنسان: **«وإذن فالإله ذاته هو حركة الموضوع انطلاقاً من ذاته، وهو عودة إليها: إنه التحديد الذاتي لذاته باعتباره واحداً، بحيث يكون الموضوع والمحمول نفس الأمر، حركة أحدهما في الآخر هذه، وبحيث لا شيء يبقى موجوداً بينهما. ولعرض صورة هذا المفهوم بوصفه وساطة يظهر فيها المفهوم بوصفه دليلاً على وجود الإله، لا شيء يكون مناسباً، إذ إن ما منه ننطلق لنصل إلى حد الواحد، هو اللامتناهي والنفي المطلق. فالواحد ليس إلا الخاصية التي تحصل، بحيث إنه يكون ما تكونه الذاتية المنعكسة على ذاتها. فالحركة، إن صح التعبير، لا تجري إلا ضمن الوجود في الذات، في اللامتناهي. وإذن فليس الأمر متعلقاً بوساطة الشكل كما سبق أن لاحظنا هاهنا. وبوسعنا أن نقول بالفعل إنه تقدم من اللامتناهي إلى الذاتية المتحددة في ذاتها. لكن البداية هي اللامتناهي»**[1].

وأما المفتاح الثاني فهو ما يترتب على المفتاح الأول من أحكام مسبقة أهمها فكرة التفاضل بين العقليات والذهنيات أو أرواح الشعوب رغم ما يبدو من تناقض في قول هيجل بها. فهو من جهة يعتبر المقومات الأساسية موجودة في كل الأشكال الدينية على الأقل بالقوة لكنه في آن يقاضي الشرق خاصة وغير الغرب عامة بما قد يعني أنه يستثنيهما من الإنسانية

---

(1) ج. 2. ص 23.

ويصمهم بالدونية وبالعقلية العبودية واللامبالاة بالكرامة الإنسانية: «غير أن المفهوم يوجد فيها (في الأديان) بكيفيات مختلفة. وهي لا تحتوي عليه أولاً إلا بما هو في ذاته (لم يصبح بعد لذاته). وهذه الأديان المحددة ليست إلا مراحل من (تعين) المفهوم (وتحققه). ولهذه العلة بالذات فهي لا تطابق المفهوم، إذ ليس هو موجوداً فيها بحق. وبهذا المعنى، فالإنسان هو حقاً في ذاته إنسان حر لكن الأفارقة والآسياويين ليسوا أحراراً، لأنهم ليس لهم الوعي بكونهم أحراراً، أي ليس لهم الوعي بمفهوم الإنسان ما هو. وحينئذ فينبغي أن ننظر إلى الدين كما هو في خاصيتهم. والأمر الأسمى الذي يمكن أن يتم بلوغه هو كون خاصية المفهوم ذاتها موجودة حيث يكون القيد قد تم تجاوزه وحيث يكون الوعي الديني غير مختلف عن المفهوم- وتلك هي الفكرة المثال أي المفهوم تام التحقق. لكن الكلام على هذا لا يتم إلا في الجزء الأخير من هذه الدروس (في الدين المطلق المزعوم أي المسيحية)»[1].

لذلك فلا فائدة من العودة إليها إلا للتذكير بأصناف هذه الأحكام المسبقة. فهي جميعها تدور حول مفهوم واحد هو الدونية بمقياس تحقق الإنسانية في الإنسان المسيحي الغربي وذلك على مستوى الوعي الفردي بالقياس إلى ذاته وبالقياس إلى تحمل العبودية السياسية خاصة بسبب عدم الوعي بالذات حرية وكرامة. وهذه الإشكالية لم تعد قضية قول فلسفي فحسب بل إننا إذا ما استثنينا الغرب فإننا نجد أن بقية العالم عامة والعالم الإسلامي خاصة يعيش قضية الحرية والكرامة بوصفها المطلب الأول والأخير تحت عنوان حقوق الإنسان.

فكيف نفهم حضور الإسلام الملازم لجل فصول دروس هيجل في فلسفة الدين وغيابه بوصفه أحد أشكال تطور الوعي الديني رغم أن هيجل يعترف بأن الإسلام- في عصره- أكثر انتشاراً من المسيحية وبأنه الثاني بعد بالبوذية. كيف نفهم هذا الحضور شبه الملازم لكل أشكال الدين والغياب القصدي في عدم تصنيفه شكلاً من أشكال الدين؟ وسنختم هذه المسألة الأخيرة بعد تقديم جواب موجز لهذا السؤال بإيراد ثبت يتضمن وجهين:

الوجه الأول هو الأحكام المسبقة حول من أو ما ليس بأوروبي عامة وضمنه الإسلام والمسلمون طبعاً وكلها تدور كما أسلفنا حول درجة الوعي بالذات والشعور بالحرية والكرامة، ومن ثم درجة تحقق الإنسانية عند هذه الشعوب البدائية التي يراها هيجل بحاجة إلى المهمة التحضيرية للغرب وماركس كان من تلاميذه المخلصين في هذا الموقف.

(1) ج. 1. ص. 252.

والوجه الثاني يتضمن الإشارات إلى الإسلام خاصة إما بمناسبة الكلام عن هذه الأحكام المسبقة أو بمناسبة الكلام عن خصوصياته بالمقارنة مع الأشكال التي وردت فيها مقارنة بين خصائصها وخصائص الإسلام مقدمين عليها تحليل أهم العناصر التي خص بها هيجل الإسلام في علاقته بالمسيحية وبالعصر الحديث.

والمعلوم أن أهم إشارة إلى الإسلام كانت في غاية الدروس وفي خاتمتها المتعلقة بالمقارنة بين خمس ظاهرات ذات دلالة روحية في العصر الحديث: الإسلام والمسيحية التي يقول بها هيجل واليهودية والمذهب التقووي (البوريتانيسموس) وفلسفة التنوير. وسأكتفي بالمقارنة بين الإسلام والمسيحية وطبيعة انفصالهما عن اليهودية وعلاقتها بالتنوير لنصل إلى بيان المميز المسيحي كما حدده هيجل وخطره على الإنسانية والمميز الإسلامي كما حدده هيجل وفائدته للبشرية لننهي بالإشارة إلى طبيعة المعركة الجارية في العصر ما بعد الحديث من منظور العلاقة بين الحرية والكرامة والتنوير ودور الاستئناف الإسلامي فيها.

وبذلك تتضح علاقة الإشكالية التي مثلت الدافع الثاني لإقدامنا على نقل هذا الكتاب إلى العربية بالأزمة الراهنة بين الحضارتين الإسلامية والغربية.فهذا الدافع ذو صلة متينة بوضع الإسلام الراهن وبعلاقة الحضارة العربية الإسلامية بالعالم الحديث. وليس القصد بهذا الدافع الدفاع عن الإسلام ضد موقف سلبي منه خاصة أو عن علاقة الحضارية العربية الإسلامية بالعالم الحديث وهما غرضان مهمان لكنهما ليسا من مطالب بحثنا. إنما القصد فهم الموقف الهيجلي من الإسلام ومدى مطابقته لبعض خصائص الإسلام. فموقف هيجل على ما فيه ليس مطلق السلبية بل فيه الكثير من الاعتراف بقيمة الإسلام الروحية والإدراك البين لخصائصه الحقيقية كجل مفكري الألمان في عصره وإن اختلف معهم في تقويم منزلة الإسلام فليس ذلك خاصاً به بل بالموقف من التنوير خاصة.

وإذن فهذه المسألة رغم طابعها العرضي في بحثنا تبقى مهمة لأن القصد منها هو وصل هذا الخلاف بين هيجل ومفكري عصره حول التنوير والإسلام لوضع الحضارة العربية الإسلامية الراهن، الوضع الذي لم يكن بوسع هيجل أن يتوقعه ولا خاصة أن يتوقع النتائج الوخيمة التي يؤدي إليها إطلاقه للأنسنة التي تحولت إلى أحكام ثقافوية مسبقة تستثني التنوع الحضاري فلا تكاد تسمي إنساناً إلا من توافرت فيه هذه الصورة التأليهية لعقائد الإنسان

الغربي، بل والمسيح الغربي دون سواه. والمعلوم أن التنوير بمعناه الكنطي كان يمكن أن يغني الإنسانية عن الكليانيات التي نتجت عن التصور الهيجلي بقرائتيه اليمينية واليسارية بمقتضى التحرر من الإطلاق الدغمائي الذي تولد عن نفي محدودية العلم والعمل الإنسانيين. ويمكن بإيجاز أن نلخص ابعاد الإشكالية في العناصر التالية:

أولاً طبيعة الانفصال بين الدينين الإسلامي والمسيحي كما يصورهما هيجل:

الكلية العينية (في المسيحية) والكلية المجردة (في الإسلام) تسليماً بصحة المقابلة. فالكلية المجردة تتجاوز الكلية العينية بما تبقي عليه من عدم التعين المطلق فتفيد عند ربطها بالوضع الحالي الذي تمر به الإنسانية أن الإسلام يحافظ على التعددية الدينية بوصفها شرط التسابق في الخيرات لكون الوحدة تقتضي استئصال كل ما عداها أو اعتباره مرحلة دونية من الإنسانية.

أما الكلية العينية فلا تبقي على الفرق بين الكلي والعيني مدعية المطلق متحققاً في التمسح. ومن ثم فهي تجعل جزئياً ما بإطلاقه كلياً فتستثني كل الذين تتصورهم دون هذه المنزلة. من هنا كان للإسلام معنيان: فهو الإسلام التاريخي الذي يعترف بما يتعالى عليه والإسلام المفهومي الذي هو فطرة الإنسان بما هو إنسان والذي يعتبر ذلك المتعالي هو المشترك بين كل الأديان أو طبيعة الرسالة التي تحددها قيم القرآن سواء حققها الإسلام التاريخي أو الإسلام المفهومي.

ثانياً طبيعة العلاقة بالتنوير:

التنوير لا ينفي المطلق بل ينفي أن يكون علم الإنسان محيطاً به. وفيه إذن إبقاء على ما يوازي مفهوم الغيب القرآني. والمقارنة بين الإسلام والتنوير علتها نسبة فكريهما إلى ما يسميه باستريا ء الحصاة المانع من فهم سر الأسرار المسيحي عامة وخاصة الوقوع في شباك المجردات وعدم النزول إلى الكليات المتعينة التي تمكن من المطابقة بين المنطقي الجدلي الموحد وبين المماثل واللامماثل والممكن من إدراك تعقيدات المفهوم الموجود في الأعيان المتجاوز للمهفوم المقصور على الوجود في الأذهان.

ثالثاً خطر المميز المسيحي:

المميز المسيحي يجعل الكلي المتعين في حضارة تحققا للمطلق ومن ثم نفيا لكل ما عداه في الواقع الفعلي فلا يكون إنساناً إلا من كان مسيحياً غربياً. (التذكير بمحاضرة البابا وكيف أنه لا يعترف إلا بالكاثوليكية الأوروبية). ولهذا التصور توابع أهمها فرض القيم الغربية التي تظن مطابقة لهذا التصور المسيحي (هيدجر).

رابعاً فائدة المميز الإسلامي:

ما يعتبره هيجل عيوباً هو عين ما يمثل قيمة الإسلام الذي يحقق الأخوة البشرية فيتعالى على الفروق الطبقية والعنصرية والدينية ويبقي على معيار وحيد هو التقوى أيا كان مصدرها. وبهذا المعنى يصبح الإسلام كما يعرف نفسه الدين الخاتم بحق والمناسب للمساواة الفعلية بين البشر وخاصة لمعركة القرن التي تخرج البشرية مما أدى إليه المميز المسيحي الذي وصفنا: معركة المساواة بين الشعوب والحضارات وتحقيق العدالة الاجتماعية بمقتضى الأخوة البشرية والتقوى أي الايمان برب الجميع.

ثبت في أحكام هيجل المسبقة وفي إشاراته للإسلام

ج.1 ص.317– 318

وحدة الوجود الصوفية: «**وعندما يقول الواحد: الإله وجود في كل موجود، فإن ذلك وحدة وجود عند المسلمين المحدثين وعند جلال الدين الرومي خاصة. فهنا يكون هذا الكل كما هو جملة تامة، وهو الإله. ويكون المتناهي في هذا الوجود المتعين تناهياً كلياً. ووحدة الوجود هذه هي بنت الاسترياء المفكر الذي يعمم الأشياء الطبيعية على كل شيء، ويوسع كل واحد منها. وبسبب ذلك فإن وجود الإله ليس كلياً حقيقاً بالنسب إلى الفكر بل هو كل أعني أنه يُتصور (موجوداً) في كل كائن طبيعي فردي**».

ج.1.ص.377

عدد المسلمين: «**إن هذا الدين يوجد تاريخياً بوصفه دين الفو. إنه دين المغوليين، وأهل التبت في شمال الصين وغربها. ثم هو دين البرمانيين والسيلانيين. إلا أن ما يسمى عادة فو يسمى هناك بوذا. إنه خاصة الدين الذي نعرفه باسم اللامائية. وهو الدين الأوسع انتشاراً. وتابعوه هم الأغلبية. فعدد**

معتنقيه يفوق عدد المسلمين الذين هم بدورهم أكثر من معتنقي الدين المسيحي. وبالتالي فكما في الدين الإسلامي، تمثل فيه قوة بسيطة سرمدية، الحدس الرئيس. وخاصية الباطن وبساطة المبدأ هذه قادرة بذاتها أن تخضع قوميات مختلفة».

ج.1. ص.436

الإسلام والأوثان: «ولما كانت كيفية الوجود تتحدد بالباطن ذاته، فإن الشكل الطبيعي لم يعد كافيا ولا كذلك محاكاته. فكل الشعوب باستثناء اليهود والمسلمين لهم أوثان. لكن هذه الأوثان لا تنتسب إلى الفن الجميل، بل هي مجرد تشخيص للتصور ورموز لما للذاتية المتصورة والمتخيلة حيث تكون الذاتية ما تزال خاصية محايثة للجوهر نفسه. فالتصور له في الدين صورة خارجية، ومن الجوهري أن نميز هنا بين ما يدرك بوصفه منتسباً إلى جوهر الإله. فالإنسان في الدين الهندي أصبح إنساناً، والكل هو ما يكون الروح دائماً فيه موجوداً لكن هل إن المراحل تعتبر منتسبة إلى الجوهر أم لا، ذلك هو الفرق».

ج.2. ص. 30:

مفهوم الضرورة عند اليوناني والمسلمين: «فالضرورة هي الأمر الأكثر حرية. ولا شيء يحددها أو يقيدها. وكل التوسطات يتم تجاوزها هنا مرة أخرى. والضرورة هي الوساطة التي تتخلى عن ذاتها- إنها في ذاتها حرية. ولا غرو فإن التدبر الساعي إلى الخضوع إلى الضرورة كالحال عند اليونان وعند المسلمين كذلك يحتوي في ذاته الحرية، لكنها حرية موجودة في ذاتها (=بالقوة) حرية صورية. فأمام الضرورة لا قيمة لأي مضمون ولا لأي مشروع أو خاصية. وفي ذلك كذلك يمكن نقصها».

الجزء الثاني ص.73:

السمو إلى الكلية في الإسلام: «إن هذه الغاية الحقيقية لم تحصل إلا في الإسلام المحمدي، حيث سمت هذه الغاية إلى الكلية، فأصبحت من ثم غاية متعصبة. ولا غرو فالتعصب موجود كذلك عند اليهود. لكنه لا يحصل إلا عند العدوان على ملكهم وعلى دينهم. ثم هم يحصل، لأن هذه الغاية من طبعها الاستثناء ولا تسمح بأي تواصل أو مشاركة أومسايرة مع أي شيء آخر».

ج.2 ص.82- 83.

استثناء الإسلام من خاصية شرقية: «قد لا نعجب من كون الأمة الشرقية تبدو قاصرة الدين على نفسها، وكونها تجعله مقترناً اقتراناً تاماً بأمتها، ذلك أننا رأينا هذا الأمر في الأوطان الشرقية عامة. وأولى الأمم التي عبدت آلهة أجنبية هي اليونان والرومان. وعند الرومان دخلت كل الأديان ولم تعد تعتبر أدياناً

قومية. لكن الشرقيين يعتبرون الأديان عندهم مقترنة بالقومية اقتراناً مطلقاً. فالصينيون والفرس لهم دين دولتهم الذي يقتصر عليهم».

ج.2 ص.86.

التعصب للكلي: «ويوجد ترابط بين تصور الإله ربا وتمحض الشعب اليهودي لخدمته تمحضا تاما. وانطلاقاً من هذا الترابط يتضح الثبات الجدير بالإعجاب الذي لم يكن تعصباً إيمانياً، كالحال في الإسلام المحمدي الذي تخلص من القومية ولا يعترف إلا بالمؤمنين، بل هو تعصب العناد وهو تعصب يستند حصراً على تجريد الرب الواحد. ولا يحصل تردد في الروح إلا عندما تتساوق مصالح ووجهات نظر مختلفة. ففي هذه الحالة يتصدى المرء لهذه المعركة أو تلك. ولكن خلال تركيز هذا الرب الواحد، يكون الروح ثابتاً تمام الثبات. فينتج من ثم أنه لا يوجد قبالة هذه الرابطة الثابتة أي حرية، وتكون الفكرة مطلقة الارتباط بهذه الوحدة التي هي السلطة المطلقة. ويرتبط بذلك أمور أخرى كثيرة»[1].

ج.2.ص.162.

مقارنة الإسلام بالرومان واليونان: «فمثلما أن خاصية الغائية الخارجية للمدد القيامي الخلقي الذي للحياة اليونانية ووحدة القوة الإلهية ووجودها الخارجي مختلفتان عنهما في الإسلام، فكذلك ينبغي أن يكون هذا السلطان، هذه الملكية الكونية، وهذه الغاية مختلفة عن التي للدين الإسلامي؟ ففي هذا الدين كذلك يعتبر السلطان على العالم غاية، لكن ما ينبغي أن يسود هو واحد الفكر الصادر عن الدين اليهودي. أو عندما يقال في الدين المسيحي بأن الإله يريد أن كل البشر ينبغي أن يصلوا إلى الحقيقة، فإن الغاية تكون من طبيعة روحية، وكل فرد يكون فيها مفكراً وروحياً وحراً وموجوداً في الغاية، وله فيه مركزه وليس غاية خارجية، وأن الذات بذلك تتلقى كل محتوى الغاية في ذاته. لكنه هنا، على العكس من ذلك، ما يزال حسياً ومحيطاً إحاطة خارجية، سلطاناً على العالم».

ج.2.ص.278- 279

موقف المسلمين من المسيح عليه السلام: «فمن خلال الإيمان يعلم هذا الفرد بوصفه ذا طبيعة إلهية، أي ما بفضله تم نسخ الإله الماورائي. فعندما ننظر إلى المسيح كما ننظر إلى سقراط، فإننا نعتبره

(1) نجد مثل هذه الإشارة عند ابن خلدون عندما قارن بين المسيحية واليهودية من جهة وبين الإسلام من جهة ثانية في ما يخص نشر الدين بالجهاد. لكن ابن خلدون لم يصف ذلك بالتعصب. وهيجل لا يقصد به معنى آخر غير الحماسة للكلي وبهذا المعنى يطبق المفهوم على الثورة الفرنسية.

إنساناً عادياً كما ينظر المسلمون للمسيح باعتباره رسول الله مثله مثل كل البشر العظام المبعوثين رسل الله بالمعنى المعتاد. ولكن إذا توقف الواحد عند القول عن المسيح بأنه معلم البشرية وشهيد الحقيقة، فإن موقفه يفقد دلالة موقف المسيحية، موقف الدين الحقيقي».

ج.2. ص.285.

دلالة ابن الله: «يسمي المسيح نفسه ابن الإله وابن الإنسان. وهذا الكلام ينبغي أخذه بمعناه الحقيقي. والعرب يسمون بعضهم البعض أبناء قبيلة معينة والمسيح ينتسب إلى الجنس البشري والجنس البشري هو قبيلته. والمسيح هو كذلك ابن الإله، والمعنى الحقيقي لهذه العبارة وحقيقة الفكرة وما كان المسيح بالنسبة إلى أمته والفكرة السامية للحقيقة التي فيه وفي أمته، يمكن أن نقول كذلك إنها بحاجة إلى التأويل: فكل أبناء الإنسان هم أبناء الإله، أو ينبغي أن يجعلوا أنفسهم أبناء الإله وما ماثل».

ج.2. ص.300

الشرقي والحرية: «وحينئذ فقد وُضع المطلوب بأن الفرد في الأمة عليه أن يجل الفكرة الإلهية على نحو العين الفردية، وأن يتملكها. وبالنسبة إلى الوجدان اللطيف والمحب، المرأة، فإن ذلك أمر يسير. لكن الجانب الآخر، الرجل، هو بالذات أن الذات يحصل لها فرض المحبة هذا، وهي في حال الحرية اللامتناهية وقد أحاطت بالمدد القيامي لوعيها بالذات بالنسبة إلى المفهوم القائم بذاته، وبالتالي فإن هذه الدعوى شديدة بما لا يتناهى بالنسبة إليه. فضد هذا التوحيد، إجلال شخص حسي بوصفه إلها تثير حرية الذات لديه. والشرقي لا يمانع في ذلك، إذ إن ذلك ليس بشيء بالنسبة إلى من هو مهين في ذاته أن يهين نفسه، أعني دون وعي بالحرية اللامتناهية فيه. لكن هذا الحب هنا، وهذا الاعتراف هو بالذات النقيض. وتلك هي المعجزة التي هي حينئذ وبالذات الروح نفسه».

ج.2. ص.326

العلاقة الشرقية الاستبدادية بالفكر والإرادة الذاتيين: «المفهوم الأول هو النظرة الخلقية التي يكون تناقضها موجوداً في علاقة خارجية تماماً بالنسبة إلى الوعي بالذات، في علاقة تؤخذ لذاتها بوصفها من المفروض أن ترتب في منزلة رابعة أو أولى، وعلى التعين في علاقة شرقية واستبدادية لإلغاء الفكر والإرادة الذاتيين[1]. وهذه النظرة الخلقية تضع الغاية المطلقة جوهر الروح في غاية المرغوب فيه، وفي

(1) تعليق المترجم: كلما تحدث هيجل عن الاستبداد ربطه بالشرق والعكس بالعكس. وطبعا فهذا حكم مسبق لأنه كان يعلم أن أوروبا والغرب بصورة عامة مليء بالاستبداد. ولعل ألمانيا كانت آخر بلاد أوروبا تخلصا منه، بل هي أكثرها عودة إليه في شكل النازي. ومع ذلك فهو قد رسخ فكرة الاستبداد الشرقي الذي يردده أصحاب الكليشيهات –

الحقيقة غاية الرغبة بما هي رغبتي، بحيث إن هذا الجانب الذاتي يكون هو الأمر الأساس. والقانون والكلي والعقلي هو عقلانيتي الموجودة في، وكذلك الرغبة والتحقق الفعلي الذي يمكنني منها ويجعلها غايتي الذاتية هو كذلك مالي وفي حدود بروز تصور لتدخل أمر سام وأسمى صادر عن الإله ضمن هذه النظرة، فإن ذلك نفسه ليس إلا مسلمة من مسلمات عقلي، مسلمة أنا واضعها».

ج.2 ص.335– 338

النص الحاسم: «والتطور الآخر لهذا الموقف هو من ثم التطور المتمثل في أن الذات بإزاء الوحدة التي فرغ ذاته لأجلها، ليست لذاتها، بل العكس فهو لا يحفظ خصوصيته، بل هو لا يمد نفسه إلا بخاصية الغوص في وحدة الإله. وبذلك فالذات ليس لها أي أمر خاص بها ولا أي غاية موضوعية إلا غاية إجلال الإله الواحد. وهذا الشكل دين. وفيه علاقة إيجابية بجوهره الذي هو هذا الواحد. وفيه تتخلى الذات عن ذاتها.

وهذا الدين له نفس مضمون الدين اليهودي. لكن علاقة الإنسان فيه توسعت، فلم يبق له أي خصوصية. فالقيمة الوطنية اليهودية التي وضعت هذه العلاقة بالواحد أصبحت مفقودة هنا. ولا وجود هنا لأي قيد، بل الإنسان يتعلق بهذا الواحد بوصفه إنساناً، وعياً بالذات خالص التجريد. تلك هي خاصية الدين الإسلامي.

وفيه تجد المسيحية نقيضها، وذلك لأنه يوجد في الدائرة المماثلة لدائرة المسيحية. فهو مثل الدين الروحي اليهودي، إلا أن إلهه في الروح العارف والمجرد، يوجد بالنسبة إلى الوعي بالذات مع الإله المسيحي، ما كانا في نفس الدائرة المتمثلة، في أنه لم يبق على أي خصوصية. فمن يخشى الإله مرضٍ لديه، وليس للإنسان من قيمة إلا بقدر وضعه حقيقته في العلم بأن الإله هو الواحد وهو الجوهر. لا وجود لاعتراف بفاصل من أي نوع بين المؤمنين، وبينهم وبين الإله. وأمام الإله تنسخ خاصية الذات المتأتية من الطبقة والمنزلة. وقد يكون الناس أصحاب منزلة وقد يكونون عبيداً لكن ذلك ليس إلا أمراً عرضياً.

والتناقض بين المسيحية والإسلام يتمثل في أن الروحانية تطورت في المسيح بوصفه تثليثاً،

= الماركسية في ما يطلقون عليه النمط الشرقي. فالاستبداد لا علاقة له بالمكان ولا بالحضارات بل هو مرحلة من مراحل النضوج الحضاري والتنظيم السياسي تتحرر منه الأمم بالتدريج، وبالذات بالصراع بين الاستبدادات التي تنتهي في الأخير إلى حلول وسطى هي جوهر الاحترام المتبادل بين الأقوياء بعد تجريب منهج الغلبة الذي يؤدي إلى الاقتتال الدائم.

أي بوصفه روحاً عالماً بذاته، ويتمثل ذلك في أن تاريخ الإنسان وعلاقته بالواحد تاريخ عيني، وله بداية من الإرادة الطبيعية (التي هي كما لا ينبغي أن يكون) والتخلي عنها وصيرورته جوهره هذا بواسطة هذا النفي لذاته. فالمسلمون يكرهون كل ما هو عيني، ويمنعونه، والإله عندهم واحد بإطلاق وبالمقابل فلا يتضمن الإنسان غاية ولا خصوصية ولا أي أمر يخصه بالذات[1].

لكن الإنسان الموجود يضفي على نفسه الخصوصية في ميوله ومصالحه- فتكون هذه على قدر كبير من الوحشية وفقدان الزمام لعدم التفكير لديهم. لكن النقيض التام من ثم موجود لديهم كذلك، أعني ترك كل شيء واللامبالاة إزاء أي هدف، ومطلق الاستسلام لحتمية الأقدار، واللا مبالاة إزاء الحياة. وليس لأي غاية عملية قيمة جوهرية. لكن لما كان الإنسان كذلك عملياً وفاعلاً، فإن الغاية يمكن حينئذ أن تكون حتى تحقيق إجلال الواحد لدى كل البشر، ومن ثم فالإسلام دين متعصب[2] بالجوهر.

إن التفكر الذي رأينا يشغل نفس الدرجة مع الإسلام، الدرجة المتمثلة في أن الإله ليس له مضمون وليس كائناً عينياً. وبالتالي فظهور الإله في جسد حي، والسمو بالمسيح إلى منزلة ابن الإله، وتصعيد متناهي العالم، وتناهي الوعي بالذات إلى درجة التحديد الذاتي اللامتناهي للإله، ليست أموراً موجودة هنا. فالمسيحية لا تتعدى قيمتها عند المسلمين كونها عقيدة. والمسيح ليس إلا رسول الإله، ومعلماً إلهياً. ومن ثم فهو عندهم معلم مثله مثل سقراط مع تفضيل المسيح عليه، لكونه حسب رأيهم كان من دون خطيئة. لكن ذلك ليس إلا نصف الحقيقية. فإما أن المسيح لم يكن إلا إنساناً أو هو «الإنسان الابن».

ومن ثم فإنه لم يبق شيء من قصة المسيح (حسب العقيدة المسيحية) في ما قيل عنه في القرآن. والفرق بين هذه الدرجة والإسلام لا يتمثل إلا في كون الإسلام يسبح حدسه في أثير اللامحدود بوصفه هذا التحرر اللامتناهي المتخلص بإطلاق من كل خاص، ومن كل استمتاع

(1) تعليق المترجم: كل ما يقوله هيجل عن الإسلام فيه شيء من الصحة لكنه مقصور على مدرستين كلاميتين لا غير: المعتزلة والاشاعرة. وسنبين ذلك بالتدقيق في تقديم هذا الجزء الثاني من دروسه في فلسفة الدين.

(2) تعليق المترجم: ينبغي أن تفهم هذه الكلمة بمعناها عنده: فهو يطلقها على الإسلام وعلى الثورة الفرنسية بنفس المعنى بل ويعتبرها من أخص خصائص التنوير في عصره. ويقصد الحماسة المبالغ فيها لفرض النظرة التجريدية أي المثل المطلقة على الواقع الذي يتأبى قبولها لأنها عينية بالجوهر.

ومن كل طبقة ومن كل علم ومن كل كبرياء ذاتية. وبالمقابل مع ذلك ففي موقف تنوير الحصاة يكون الإله بالنسبة إلى أصحاب التنوير ماوراء، وليس له علاقة إيجابية مع الذات. والتنوير يضع الإنسان بالنسبة إلى ذاته بصورة مجردة، بحيث إنه لا يعترف إلا بالكلي الإيجابي، ما كان موجوداً فيه، لكنه لا يوجد فيه إلا على نحو مجرد. ومن ثم فتحقيقه لا يُؤخذ إلا من خلال العرضية والتحكم.

إلا أنه مع ذلك ينبغي أن نعلم أنه توجد كذلك في هذا الشكل الأخير (التنوير) مصالحة. فهذا الظهور الأخير هو من ثم تحقيق للإيمان كذلك. ولما كان كل مضمون وكل حقيقة بالذات قد انحطت في هذه الذاتية الخاصة العالمة بذاتها في ذاتها بلا نهاية، فإن مبدأ الحرية الذاتية قد بلغ الوعي في هذا الشكل. فما يسمى باطناً في الأمة، هو الآن متطور في ذاته، وهو ليس مقصوراً على الباطن والضمير، بل هو الذاتية التي تقضي في نفسها، وتميز، وهي عينية الذاتية التي هي عين موضوعيتها، والتي تعلم الكلية في ذاتها، أي ما تنتجه انطلاقاً من ذاتها الذاتية التي هي لذاتها والتي تتحدد بذاتها في ذاتها.

ومن ثم الذاتية التي هي تمام الحد الاقصى الذاتي سعياً للفكرة القائمة فيها. والنقص هاهنا يتمثل في أن ذلك ليس محروماً إلا شكلياً من الموضوعية الحقيقية. إنها القمة الأخيرة للتربية الشكلية الخالية من الضرورة القائمة فيها. فمن تمام الفكرة الحقيقية أن تُحرر الموضوعية وأن تكون جملة الموضوعية قائمة في ذاتها. ونتيجة هذه الموضوعية خالية من الخاصية المتينة ومن تطور الإله. إن هذه القمة الأخيرة من التربية الشكلية لعصرنا هي في آن الطابع الخام الختامي الأعلى لأنها لا تملك من التربية إلا الصورة. عرفنا إلى حد الآن هذين الحدين الأقصيين المتقابلين في تقدم الأمة. أولهما كان حد لاحرية الروح وعبوديته في منطقة الحرية المطلقة. والثاني الذاتية المجردة الحرية الذاتية عديمة المضمون».

الجزء الأول:

الدين المحدد

تمهيد

إن أقرب المعاني للدين المحدَّد هو المعنى الذي يعتبر الدين بصورة عامة جنساً، والأديان المحددة أنواعا. وهذه العلاقة بين الجنس والنوع هي، من جانب أول، علاقة تامة الصحة، إذا كانت العلوم الأخرى تنزل من الكلي إلى الجزئي. والجزئي، من جانب ثان، لا يكون هنا إلا باعتباره عينياً، إذ يصادف أن يكون هذا الحيوان أو ذاك، هذا الحق أو ذاك، موجوداً. لكن النهج في الفلسفة ينبغي ألا يكون على هذا النحو. ذلك أن الجزئي لا ينبغي أن يطرأ على الكلي، بل إن الكلي ذاته هو الذي يتحدد ليكون جزئياً. فالمفهوم يقسم نفسه، فينتج خاصية أصلية انطلاقاً من ذاته. وبهذا التحدد (الذاتي) عامة، توضع في آن إنية وتناسق مع آخر. وما هو محدد يكون محدداً بالإضافة إلى الغير. وليس ثمة ما هو غير محدد. وما يوجد الدين بالنسبة إليه وأيُّ إنية معينة من إنيات الدين هو الوعي. فالدين حقيقته وعي. وذلك ما ينبغي عقله من مفهوم الدين: فالمضمون يتحدد بكونه مضموناً بالنسبة إلى الوعي ويتحدد بكيفية هذا الكون للوعي. ونهجنا (في فلسفة الدين) هو التالي: فقد بدأنا بأن نظرنا في مفهوم الدين، في الدين لذاته، أي الدين بالنسبة إلينا وكيف رأيناه. لكن كون الدين يوصل نفسه إلى الوعي فهذا أمر آخر. أو بعبارة أخرى: فخلال نظرنا في الدين، كان الدين فكرتنا عنه. وهو حينئذ قد وجد في هذا الوسط، في فكْرنا: فكّرنا في المفهوم، فكانت حقيقته الفعلية في فكرنا. لكن الدين ليس مقصوراً على هذا الوجه الذاتي، بل هو أمر موضوعي في ذاته ولذاته. وله كيفية وجود تخصه. والشكل الأول من هذه الكيفية هو المباشرة، حيث لا يكون الدين قد وصل بعد في ذاته نفسها إلى مرحلة الفكر (التأملي)، بل يكون قد تقدم نحو الاسترياء[1].

---

(1) تعليق المترجم: الاسترياء هو الفكر العقلي في مستواه الأول المقصور على المتناهي أعني فكر الحصاة Verstand لا فكر العقل Vernunft الذي يتجاوز المتناهي إلى اللامتناهي، والقضية التحليلية التي تعتبر موضوعها منفصلاً عن محمولاتها ومغايراً لها إلى القضية التأميلة التي يكون موضوعها هو عين حركته في صفاته التي تحمل عليه في الحمل القضوي. وقد اخترنا كلمة استرياء لأداء هذا المعنى الذي لا يتجاوز الحجاج الكلامي بقصد لإفادة معنى الرأي والرياء والترائي في هذا الفكر الجدالي لا الجدلي.

لكن هذه المباشرة تندفع بذاتها نحو الوساطة النظرية، لأنها فكرة في ذاتها. ولا يتحقق الوعي بمفهوم الدين في ذاته ولذاته إلا في الدين الحقيقي، إذ إن الدين الموجود في الواقع الفعلي هو الدين المطابق للمفهوم.

وعلينا الآن أن ننظر في النهج الذي ينشأ به الدين. فالدين في مفهومه هو كذلك ليس دينا، إذ إن وجوده مقصور جوهرياً على الوجود في الوعي، من حيث هو وعي. وهذا هو المعنى الذي لم ننظر فيه بعد هنا، والذي هو تحقق المفهوم. وتقدم التحقق أصبح على العموم معطى. فالمفهوم هو ملكة في الروح، وهو أعمق ما في حقيقة الروح. لكن الروح ينبغي أن يصل إلى علم هذه الحقيقة. والدين لا يكون الدين الحقيقي في الوجود الفعلي إلا حينئذ. ويمكننا أن نقول عن كل الأديان، إنها أديان، وإنها تطابق مفهوم الدين. لكننا في نفس الوقت، يمكننا أن نقول إنها، بمقتضى كونها محدودة، ليست مطابقة لمفهوم الدين، إلا أنها ينبغي أن تكون متضمنة لهذا المفهوم، وإلا فإنها ما كانت لتكون أديانا. غير أن المفهوم يوجد فيها بكيفيات مختلفة. وهي لا تحتوي عليه أولاً إلا بما هو في ذاته. وهذه الأديان المحددة ليست إلا مراحل من (تعين) المفهوم (وتحققه). ولهذه العلة بالذات فهي لا تطابق المفهوم، إذ ليس هو موجوداً فيها بحق. وبهذا المعنى، فالإنسان هو حقاً في ذاته إنسان حر لكن الأفارقة والآسيويين ليسوا أحراراً، لأنهم ليس لهم الوعي بكونهم أحراراً، أي ليس لهم الوعي بمفهوم الإنسان ما هو. وحينئذ فينبغي أن ننظر إلى الدين كما هو في خاصيتهم. والأمر الأسمى الذي يمكن أن يتم بلوغه، هو كون خاصية المفهوم ذاتها موجودة، حيث يكون القيد قد تم تجاوزه، وحيث يكون الوعي الديني غير مختلف عن المفهوم– وتلك هي الفكرة المثال أي المفهوم تام التحقق. لكن الكلام على هذا لا يتم إلا في الجزء الأخير من هذه الدروس.

إن تحقيق مفهوم الدين وجعله موضوعاً للوعي قد كان عمل الروح طيلة آلاف السنين. وكان مسار هذا العمل قد انطلق من المباشرة والطبعانية، وكان لا بد من تخطي هذه المرحلة. فالمباشرة هي (الوجود) الطبيعي. لكن الوعي تعال على الطبيعة. والوعي الطبيعي هو الوعي الحسي، كما أن الإرادة الطبيعية هي الغريزة. إنها الفرد الذي يريد طبعانيته وجزئيته وعلمه الطبيعي ورغبته الطبيعية. لكن الدين هو العلاقة بين روحين، وهو علم الروح بالروح في

حقيقته، وليس في مباشرته وطبعانيته. إن تحديد الدين هو التقدم من الطبعانية إلى المفهوم: وليس هذا أولاً إلا الباطن، إنه ما هو في ذاته، وليس ما يصدر عن الوعي. أما الكلام على هذه اللبس الدلالي المتمثل في كون المفهوم موجوداً من الأصل، لكن وجوده الأول ليس أصليته الحقيقية، فذلك ما سنضيف إليه كلمة لاحقاً.

وعلينا أولاً أن نقدم تقسيم هذه الأديان المحددة، أعني الأشكال المتعينة بخصوصيتها والتي علينا النظر فيها، إلا أن ذلك ينبغي أن يحصل بصورة عامة.

وإذن فالدوائر التي لدينا في المقام الأول تتضمن الأديان المحددة التي لم تتجاوز التحدد بعد من حيث المضمون. ففاعلية الخروج من المباشرة لا يوجد فيها بعد، الحرية المتحفزة، بل إن ما يوجد فيها مقصور على التحرر، أي ذلك الأمر المتشاجن مع ما به وما منه يحصل التحرر.

وحينئذ فالأمر الأول هو أن ننظر في شكل الدين الطبيعي المباشر. ففي هذا الدين الأول والطبيعي ما يزال الوعي وعياً طبيعياً وحسياً وغريزياً. ومن ثم فهو وعي مباشر. فلا وجود هنا بعدُ لازدواج الوعي في ذاته. ذلك أن هذا الازدواج له خاصية كون الوعي يفصل طبيعته الحسية عما هو جوهري، بحيث إن الطبيعي لا يدركه الوعي إلا بتوسط الجوهري. وهذا هو المحل الذي يمكن أن ينشأ فيه الدين.

وعلينا أن ننظر في هذا السمو نحو ما هو جوهري في مفهومه عامة. وهنا سيتحدد الموضوع على نحو معلوم. وهذا الأمر الحقيقي الذي يميز الوعي ذاته عنه هو الإله. وهذا السمو هو نفس ما يحصل في أدلة وجود الإله بصورة مجردة. ففي كل هذه الأدلة نجد نفس هذا السمو، إلا أن منطلق هذا الجوهر وطبيعته مختلفان. أما كون هذا السمو نحو الإله محدداً بوصفه كذا أو كذا، فليس ذلك إلا جانباً أول. أما الجانب الثاني فهو العكس: فكون الإله محدداً بكذا أو كذا، يصبح الذات التي سمت. وهنا تأتي مسألة كيف تكون الذات محددة. وحينئذ فمن المعلوم كيف يكون الإله متحددا. كما أنه ينبغي أن نقدم توجه الذات الواعية نحو هذا الجوهر. وذلك يعطينا جانب مناسك التعبد، أعني ذوبان الذات وجوهرها أحدهما في الآخر.

وبذلك يكون التقسيم كالتالي:

I. **الدين الطبيعي**: إنه وحدة الروحي والطبيعي. وفي هذا الدين يكون الإله ضمن هذه الوحدة التي ما تزال طبيعية. ويكون الإنسان في طبعانيته مقصوراً على علمه الحسي والطبيعي، وعلى رغبته الطبيعية. ولما كانت هذه المرحلة من الدين هي بهذه الصورة ومرحلة السمو ما تزال مندرجة في الطبعانية فينبغي حينئذ أن يوجد شيء ما يكون أسمى باعتباره مقصوراً على كونه مباشراً: **إنه السحر**.

II. (**دين**) **انقسام الوعي على ذاته**: بحيث يعلم نفسه بوصفه مجرد وعي طبيعي، ومن ثم يميز الحقيقي والجوهري الذي لا يعتبر فيه هذا الطبيعي والمتناهي ذا قيمة، بل هو يُدرك باعتباره عدما. وفي حين يكون الروح ما يزال عائشا في الدين الطبيعي حياة الطبعانية مع الطبيعة، يكون الإله محدداً حينئذ بوصفه القوة المطلقة، والجوهر الذي تكون فيه الإرادة الطبيعية والذات مجرد أمر زائل وعرضي وفاقد لذاته ولحريته. فتكون كرامة الإنسان هنا أمراً ينبغي أن يُعلم بوصفه لا شيء. لكن سمو الروح هذا على الطبيعي سمو لا يذهب أولاً إلى غايته بصورة متناسقة، بل إنه بالأحرى ما يزال متضمناً عدم تناسق مثمر تتمازج بفضله قوى روحية وطبيعية مختلفة. وهذا السمو الذي ما يزال في ذاته غير متناسق له وجود تاريخي في أديان **المدد القيامي**[1] (زوبستنس) الشرقية الثلاثة.

III. إن اختلاط الطبيعي والروحي يؤدي إلى معركة الذاتية التي تحاول أن تتأسس في وحدتها وكليتها. وهذه المعركة كان لها هي بدورها وجود تاريخي في ثلاثة أديان، تكوّن أديان الانتقال إلى رتبة الذاتية الحرة. ولكن لما كان التخلص التام من الطبيعي لم يحصل بعد، فإن هذه الأديان تكوِّن مع الأديان الثلاثة السابقة الدوائر التالية:

أ. دائرة الدين الطبيعي. وضد هذه الدائرة نجد الرتبة الثانية من الدين المحدد التي يستند إليها سمو الروح المتناسق ضد الطبيعي فيتحقق فيها.

ب. دائرة دين الفردية الروحية، أو دين الذاتية الحرة. وهنا يبدأ «كون الذات لذاتها»

(1) تعليق المترجم: اخترنا مقابلاً لزوبستنس مصطلح المدد القيامي حتى نحافظ على كلمة جوهر للدلالة على الماهية الموجودة فعلاً أو الذات المتأننة. والعلة في هذا الخيار هو أن زوبستنس تعني المعين المتصل الذي يحقق قيام الشيء ومن ثم فهو يمده بقيامه. لذلك سمينا هذا المفهوم بالمدد القيامي.

الروحي، وفكرة أن السائد والمحدد موجود، وأن الطبعانية باعتبارها مجرد مرحلة محفوظة، يحط إلى مجرد ظاهر من الوجود، بوصفه وجوداً عرضياً في مقابل الجوهري وفي علاقة به، وأنه مقصور على الحياة الطبيعية والجسدية بالنسبة إلى الذات أو حتى بالنسبة إلى مجرد ما تحدده الذات.

ونجد هنا كذلك ثلاثة أشكال من الدين:

1. ولما كان «كون الذات لذاتها» الروحي يسمو بذاته، فإنه يكون بذلك ما ينبغي التشبث به باعتباره انعكاساً على ذاته، وباعتباره نفي الوحدة الطبيعية. وهكذا إذن فلا يوجد إلا رب واحد، رب موجود في الفكرة. وليست الحياة الطبيعية إلا أمراً موضوعاً بوصفه ما يقابله، وما ليس بالأمر الجوهري القائم قبالته، وليس هو موجوداً إلا بفضل جوهر الفكرة. إنه الواحد الروحي الذي هو الرب المماثل لذاته بصورة أزلية والذي يوضع بالمقابل معه الطبيعي والدنيوي بوصفه متناهياً عامة وباعتباره ما ليس بجوهري وما هو فاقد للجوهرية. لكن ذلك هو ما به يظهر هذا الإله ذاته. ذلك أن الإله لا يكون الجوهري إلا بفضل وضعه لما ليس بجوهري. ولا يكون ذاته إلا بفضل ذلك. وهذا اللاجوهري أو المظهر ليس ظهوره هو. وذلك هو **دين الجلال**.
2. إنها وحدة الطبيعي والروحي. إلا أن هذه الوحدة ليست كالتي تحصل في الاتحاد المباشر، بل هي في نوع من الوحدة يكون الروحي فيها هو المحدد، وفي نوع من الوحدة مع الجسدي لا يكون الجسدي فيها إلا العضو والعبارة التي يعرض فيها الروحي. وذلك هو دين الظهور الإلهي والتجسد الإلهي، والتعين المادي للإلهي والطبعانية، بحيث يكون ظهور الذاتية أو يكون إظهار الذاتية لذاتها فيه ليس مقصوراً على الظهور للغير، بل هو يكون ظاهراً لنفسه.

وإذن فهذه الفردية ليست من ناحية أولى لا محدودية الفكرة الخالصة، وإنما هي ذات طابع روحي بما هي جسد فحسب. وبفضل كونها استعملت الجسد هذا الاستعمال، فإنها من ناحية ثانية تتحدد بوصفها الذات بما هي متناهية. وذلك هو **دين الجمال**.

إن الإله الواحد في دين الجلال هو السيد (الرب). ويكون تعلق الأفراد به تعلق العبيد بسيدهم. وفي دين الجمال تكون الذات كذلك قد تطهرت من علمها وإرادتها المقصورين

على المباشرة. لكنها تحافظ على إرادتها كذلك وتعلم أنها حرة. وهي تعلم أنها كذلك، لأنها أتمت نفي إرادتها الطبيعية باعتبارها خلقية عامة. فهي علاقة إيجابية حرة مع الإله. لكن الذات لم تستكمل المرور بالوعي والتناقض بين الخير والشر. وإذن فهي ما تزال مشوبة بالطبعانية. ومن ثم فدين الجمال يكوّن رتبة المصالحة بالمقابل مع دائرة الجلال. وإذن فهذه المصالحة ما تزال مباشرة لأنها لم يتوسط فيها بعد الوعي بالتناقض.

III. إن الدين الذي يحدد المفهوم ذاته والذي يبدأ المضمون العيني فيكون الهدف الذي تكون قوى الطبيعة العامة، أو كذلك آلهة دين الجمال، هو دين الغائية البرانية. إنه مضمون معين يحتوي في ذاته على مثل هذه الخصائص، بحيث تكون القوى الجزئية إلى حد الآن خاضعة له. والذات الفردية كانت إلى حد الآن غير تلك القوى الإلهية. وهي القوى التي يتكون منها المضمون الإلهي عامة. والذات الفردية هي الوعي الإنساني، أي الغاية المتناهية. وحينئذ فالمضمون الإلهي يستعمل ذروة الذاتية تلك ذروتها التي كانت تنقصه أداة في دين الجمال حتى يستكمل ذاته. والكيفية التي يظهر بها الدين هذا الظهور هي كيفية الغاية البرانية المتناهية: **إنها الغائية**. إن فكرة المثال للروح ذاته تتحدد في ذاتها ولذاتها. إلا أنها في ذاتها الغاية. وليست هذه الغاية إلا مفهوم الروح، المفهوم الذي يتحقق. وهنا يكون الروحي هو بدوره غاية، وله في ذاته الخصائص العينية. لكن هذه الخصائص ما تزال هنا غايات متناهية ومحدودة. ومن ثم فهي ليست بعد موقف الروح من ذاته. فالروح الفردي لا يريد أن يجد في الآلهة إلا غايته الذاتية الخاصة به. إنه يريد ذاته لا المضمون المطلق.

إن **دين الغائية**، الدين الذي يكون فيه الهدف موضوعاً في الإله، لكنه ليس بعد الهدف المطلق، يمكن كذلك أن يسمى دين **«المصير المحتوم» (فاتوم)**، لأن الغاية ذاتها فيه ليست بعد غاية روحية خالصة، بل هي في آن غاية خاصة موضوعة في الإله. وهذه الغاية الخاصة هي من ثم غاية عدم المعقولية، في مقابل الغايات الأخرى التي لها نفس القدر من المشروعية.

إن هذا التقسيم (لأصناف الأديان) لا ينبغي أن يؤخذ بالمعنى الذاتي حصراً فيه، بل إنه التقسيم الضروري بالمعنى الموضوعي لطبيعة الروح. فالروح في كيفية وجوده العيني التي له في الدين هو أولاً الدين الطبيعي. ثم بعد ذلك يأتي الاستبطان ليصبح الروحي حراً في ذاته، ثم الذاتي عامة الذي يصدر أول صدوره عن الطبيعة، ويواصل صلته بها –وتلك هي الحرية

المشروطة. ثم إن الصنف الثالث من الأديان هو إرادة الروح أن يحدد بذاته ما الغاية وما يبدو له غائية. وذلك أولاً هو ما لا يزال كذلك متناهياً ومحدوداً. تلك هي التحديدات الأساسية التي تمثل مراحل تطور المفهوم وهي تطوره العيني في آن.

ويمكننا أن نقارن هذه المراتب (في التطور الديني) بمراتب نضوج الإنسان. فالطفل ما يزال في وحدة الإرادة والطبيعة المباشرة الأولى، سواء تعلق الأمر بطبيعته الخاصة أو بالطبيعة المحيطة به. والرتبة الثانية هي مرحلة الشباب التي للفردية الصائرة لذاتها، وهي الروحانية الحية دون أن تضع بعد غاية محددة لنفسها تدفعها وتسعى إليها، وهي تهتم بكل شيء يصادفها. والرتبة الثالثة رتبة الكهولة هي رتبة العمل من أجل غاية محددة يخضع لها الكهل ويخصها بقواه. ويمكن أن تكون الرتبة الأخيرة رتبة الشيخوخة التي تكون الغاية الكلية ماثلة أمامها، وهي الرتبة العالمة بهذه الغاية، والتي عادت من حيويتها الخاصة ومن عملها إلى الغاية الكلية إلى غاية الغايات المطلقة، واستجمعت ذاتها للتعالي على تعدد الوجود العيني وتنوعه الواسعين. إن هذه الخصائص هي تلك التي يتم تحديدها بصورة منطقية بفضل طبيعة المفهوم. وفي الختام فثمة يمكن أن نرى أن المباشرة الأولى ليست أمراً موضوعاً بوصفه مباشراً: فالطفل هو بدوره مولود.

القسم الأول

الدين الطبيعي

أ- الدين المباشر

إن الدين المباشر هو ما سُمي في عصرنا الحديث بالدين الطبيعي. وهذا الدين الطبيعي يتلاقى مع الدين المتجلي، ما رفعناه إلى مستوى الفكرة..

فقد فُهم من الدين الطبيعي في عصرنا الحديث ما يستطيع الإنسان استخراجه عن الإله ومعرفته بذاته وبنور عقله. وإذن فقد تمت مقابلة هذا الدين الطبيعي بالدين المتجلي، والادعاء بأنه لا يمكن أن يكون الدين حقيقياً بالنسبة إلى الإنسان، إلا ما كان موجوداً في عقله. لكن العقل الطبيعي عبارة منحرفة، ذلك أن ما يفهم بالطبيعي هو الحسي الطبيعي والمباشر. وطبيعة العقل هي بالأحرى مفهوم العقل. والروح هو بالذات أن يسمو العقل على الطبيعة. والعقل الطبيعي هو بمقتضى المعنى الحقيقي «روح وعقل بمقتضى المفهوم». ولا يمثل ذلك أي تناقض مع الدين المتجلي. فالإله والروح لا يمكنه أن يتجلى إلا للروح، للعقل.

وبصورة أدق، فإن عصرنا الحديث قد سمى الدين الطبيعي مجرد الدين الميتافيزيقي، ما كان للميتافيزيقا القدر الذي يجعلها تعني فكرة الحصاة وتصوراتها. ذلك هو الدين الحصوي الحديث الذي سمي بـ«النزعة الربوبية» حصيلة للتنوير، ولعلم الإله بما هو كيان مجرد، تجريداً تختفي فيه كل خصائص الإله، وكل اعتقاد. وفي الحقيقة، فإن ذلك لا يمكن أن يسمى ديناً طبيعياً، بل ينبغي تسميته غاية تجريد الحصاة، وحده الأقصى باعتباره نتيجة النقد الكنطي.

ومازلنا هنا نتكلم على تصور يدعي، بحسب ما يفهم من الدين الطبيعي، دعاوى ننظر فيها هنا. وقد كان للبعض بالتعيين تصور عن الدين المباشر، معتبراً أنه ينبغي أن يكون الدين

الإلهي الحقيقي الأفضل، وأنه ينبغي أن يكون الدين الأول تاريخياً. فيكون ما هو في جنس الأديان حسب تقسيمنا، الدين الأقل تماماً، هو أفضل الأديان. لذلك فهو الأول كذلك بحسب هذا التصور. لكنه الدين الأكثر حقيقية. إن الدين الطبيعي، كما سبق أن لاحظنا، له خاصية أن يكون الروحي والطبيعي فيه حاصلين في الوحدة الأولى غير المشوبة وغير المضطربة. لكن هذه الخاصية تُؤخذ هنا بوصفها الخاصية المطلقة والحقيقية. ومن ثم فهذا الدين يعتبر الدين الإلهي في هذه العلاقة. فيزعم أصحاب هذا الرأي أن الإنسان قد كان له دين حقيقي وأصلي في وضعية البراءة، قبل أن يحصل ذلك الفصام في فكره، الفصام الذي يسمى سقوطاً. ويُؤسس ذلك تأسيساً قبلياً في التصور القائل إن الإله، باعتباره خيراً بإطلاق، قد خلق روحاً على صورته عينها، وأن هذا الروح قد كان بما يناسب هذا الإله قائماً معه في ترابط متناسق تام. وقد عاش هذا الروح في هذا العلاقة المتناسقة كذلك في وحدة مع الطبيعة، وأنه لم يصبح بعد عائداً على ذاته بالفكر، وأنه لم يدرك في ذاته بعد هذا الانفصال عن الطبيعة. وبقي بحسب الجانب العملي وبمقتضى الإرادة في جميل الإيمان وفي البراءة، وأنه كان خيراً بإطلاق. والذنب لم ينشأ إلا مع تحكمه، وأن هذا التحكم أو كون الانفعال يضع ذاته في حريته الذاتية، هو الذات التي تأخذ الخصائص من ذاتها فحسب، الخصائص التي تميزها عن الطبيعي. فالنباتات توجد في هذه الوحدة، وأرواحها توجد في وحدة الطبيعة هذه، وشخص النبات لا يمكن أن يخالف طبيعته، بل هو يكون كما يجب أن يكون: فالوجود والتحدد لا يختلفان. وهذا الانفصال بين الوجود الواجب وطبيعته لا يطرأ إلا مع التحكم، ولا محل لهذا الفصل إلا في الاسترياء. لكن هذا الاسترياء والتشخص هما على التعيين لا وجود لهما في الأصل. والحرية كانت واحدة مع القانون والإرادة العاقلة. كما أن شخص النبات واحد مع طبيعته.

كما أن البعض يتصور كيف يكون الإنسان تاماً في حال البراءة بخصوص الوعي النظري. فهو يبدو هنا محدداً ذاته، باعتباره مماهياً للطبيعة، ومفهوم الأشياء. فكونه لذاته لم ينفصل بعد عن الأشياء، بل هو يراها في قلبه. والطبيعة ليست بعد بالنسبة إليه أمراً سلبياً وأمراً مظلماً، ولا تحيط القشرة الحسية بالأشياء إلا في حالة الانفصال، القشرة التي تفصله عنها. وإذن فالطبيعة تبدو لي وكأنها جدار فصل بيني وبين الأشياء. وسيقال حينئذ: إن الروح هو في نوع من

العلاقة يعلم الطبيعة الحقيقية والكلية للأشياء علماً مباشراً، ويفهمها في الحدس، وهو يفهمها فيه بالتعيين، لأن الحدس علم وبصيرة تقبل المقارنة مع وضعية مشي النائم، حيث تنكص الأرواح إلى الوحدة الجوانية مع عالمها. وهكذا فإن طبيعة الأشياء تكون، حسب هذا الرأي، ماثلة أمام الروح، منفتحة أمام تلك الحصاة الحادسة أصليا، وذلك لأنها تحررت بالنسبة إليه من شروط المكان والزمان، شروطهما الخارجية ومن التحديد الحصوي للأشياء، بحيث يرى الروح الأشياء بحسب مفهومها وبحسب حقيقتها في وحدة الروح هذه، وحدته في الوهم الحر الذي ليس هو وهماً تحكمياً. وما يُحدس يكون محدداً بالمفهوم، ويظهر في الجمال الأزلي، فيقوم متجاوزاً لشرط فناء الظهور– وباختصار فإن الروح يكون له، حسب هذا الرأي، الكلي في الخصوصية، في تشكلها الخالص، ويكون الخاص والفردي في كليته باعتباره حيوية إلهية ومماثلة للآلهة ماثلة أمامه محدوسة من قبله. وفي حين يكون الإنسان محيطاً بالطبيعة في خاصيته الجوانية، ويكون قد علم علاقتها الحقيقية على الجوانب المطابقة لها في ذاته، فإن نسبته إلى الطبيعة تكون من جنس نسبة مطابقة الثياب غير المضر بالانتظام العضوي. فمع هذا التصور ترتبط الفكرة المثال التي بمقتضاها يكون الروح من ثم حاصلاً حسب هذا الرأي على كل صناعة وكل علم، بل وأكثر من ذلك، فإن المرء يتصور أن الإنسان يقوم في هذا التناغم العام، وأنه يحدس الجوهر المتناغم، والإله ذاته، ليس بما هو كيان مجرد في الفكرة، بل باعتباره حقيقة محددة.

ذلك هو التصور الذي يقدمه البعض عن الدين البدائي الذي يعتبرونه مباشراً وهو عندهم الأول تاريخياً. وقد يحاول البعض تأييد هذا التصور بالاعتماد على جانب من الدين المسيحي. فنحن نجد في التوراة قصا عن جنة. وهكذا فكثير من الشعوب تركوا وراءهم جنة يشتكون من كونها جنة مفقودة، ويتصورونها هدفاً يشتاق إليه الإنسان الذي عليه أن يصل إليه. وهكذا إذن، فإنه توجد جنة هي في آن من الماضي وكذلك من المستقبل بحسب رتبة تربية تلك الشعوب، رتبتها المليئة بمضمون خلقي أو غير خلقي.

أما بخصوص نقد مثل هذا التصور، فإنه ينبغي أولاً أن يُقال إن مثل هذا التصور ليس ضرورياً بحسب مضمونه الجوهري. فالكلي والباطن هو الوحدة الإلهية في منعكس الإنسان الشرطي، أو فكرة الإنسان من حيث هي هي، فكرته التي تقوم في هذه الوحدة. وهكذا

فللبشر تصور أن «كون الذات في ذاتها ولذاتها» تناعم لم يمر بالانفصال، سواء في الخير والشر، أو في ما دون ذلك من انفصال، في تعدد الحاجات ووحدتها وانفعالها. إلا أن هذه الوحدة أو التحرر من التناقضات تتضمن الحقيقي، وهي مطابقة للمفهوم مطابقة تامة. لكن الخاصية الدقيقة مختلفة عن ذلك، أي أن هذه الوحدة تُتصور حالة في الزمان، باعتبارها حالة ما كان ينبغي لها أن تُفقد، حالة لم تصبح مفقودة إلا عرضياً. فهذا خلط الوحدة الأولى باعتبارها وحدة العقل، خلطها بحقيقة الوعي الواقعة كما تكون مطابقة للمفهوم.

وإذن فعلينا أن نمكن هذا التصور من استعادة دلالته الصحيحة. فهو يتضمن الفكرة المثال الضرورية للوعي الإلهي بالذات، فكرة الوعي الصافي بالهوية الإلهية المطلقة. أما في ما يتعلق بهذه الخاصية الأساسية، فليس علينا أن نسلم بوجودها هنا باعتبارها صحيحة فحسب، بل وكذلك باعتبارها تصوراً حقيقياً مؤسساً. ومفاد هذه الفكرة المثال أن الإنسان ليس مجرد كائن طبيعي، وليس حيواناً بل هو روح. وباعتباره روحياً، فإن له هذه الكلية في ذاته عامة، كلية المعقولية التي هي فاعلية الفكر العملي، وله غريزة معرفة الكلي، وأن الطبيعة معقولة، وأنها ليست عقلاً واعياً فحسب، بل إن الطبيعة تتضمن العقل. وهكذا فالروح يعلم كذلك أن الله عاقل، وأنه العقل المطلق، وأنه الفعل العقلي المطلق. وإذن فلإنسان هذه المعتقدات بمقتضى غريزته، له معتقد أنه يعلم الإله والطبيعة أيضاً، وأنه عليه أن يعتقد أن هويته قائمة في الإله، إذا كان سعيه في البحث عنه سعياً عقلياً.

إن الخاصية الجوهرية والماهوية هي توحد الإنسان هذا مع الإله، ومع الطبيعة بالمعنى العام، ولكن باعتباره ذلك أمراً في ذاته. فالإنسان عقل. وهو روح. وهو بفضل هذه الملكة الكائن الحقيقي في ذاته. لكن ذلك هو المفهوم وما في الذات، وعندما يصل الإنسان إلى تصور ما يكون المفهوم بالنسبة إليه هو «**المـا- في- الذات**»، فإنه يتعلق عادة بشيء يتصور ماضياً أو مستقبلاً، وليس أمراً باطناً يكون في ذاته ولذاته، بل هو في كيفية الوجود العيني البراني والمباشر، بوصفه حالاً يكون عليها الإنسان. وإذن فالأمر لا يتعلق إلا بشكل الوجود العيني، أو بكيفية الحال. أما المفهوم فهو الباطن و«**المـا في ذاته**»، ولكن من حيث هو ما لم يصل بعد إلى الوجود العيني. فيكون السؤال حينئذ: ما الذي يقابل الاعتقاد بأن «**المـا- في- الذات**» يكون من الآن فصاعدا قد كان وجوداً حقيقياً حاصلاً؟ إن ما يقابله هو طبيعة الروح. فالروح ليس

هو إلا ما يجعل نفسه. وإنتاج ما هو في ذاته هو وضع المفهوم في الوجود العيني.

ينبغي للمفهوم أن يحقق ذاته وأن يكون تحقيق المفهوم. والأفعال التي تجعله موجوداً في الواقع الفعلي وأشكال هذا الجعل فعلياً وظهوراته التي هي موجودة لها مظهر آخر باعتبارها المفهوم البسيط في ذاته. إن المفهوم في ذاته، «الكون في الذات» ليس حالاً ولا هو وجوداً، بل إن الأحوال والوجود لا يتحققان إلا بتحقق المفهوم. وهذا التحقق ينبغي أن يكون من نوع آخر بإطلاق، نوع مختلف عما يتضمنه وصف الجنة ذاك.

إن هوية الإنسان هي أنه روح. لكنه لا يكون روحاً على نحو مباشر، بل هو جوهرياً روح ينحو إلى أن يكون ذاته، وينحو إلى أن يكون حراً. وهو يقف قبالة ما هو طبيعي، ويخرج نفسه من الغرق في الطبيعة، ويسعى إلى ان ينفصل عن الطبيعة، وهو، بفضل هذا الانفصال عن الطبيعة وبفضل تجاوزها، يتصالح ليس مع الطبيعة فحسب، بل وكذلك مع هويته ومع حقيقته. إن هذا الاتحاد الذي ينتجه الانفصال لا يكون إلا الاتحاد الواعي بذاته والحقيقي. إنه ليس اتحاد الطبيعة الذي ليس هو وحدة الروح الكريمة، وليس اتحاد الروح.

وعندما يسمي المرء هذه الحال حال البراءة، فإنه قد يبدو قائلا ذلك بصورة اتهامية تدعو الإنسان إلى وجوب الخروج من حال البراءة، وإلى أن يصبح مذنبا. إن حال البراءة هي الحال التي لا شيء فيها خير ولا شيء فيها شر بالنسبة إلى الإنسان، إنها حال الحيوان، وفقدان الوعي، حال لا يعلم فيها الإنسان شيئاً عن الخير والشر، حال يكون فيها ما يريده الإنسان ليس محدداً بوصفه هذا أو ذاك، ذلك أنه إذا كان لا يعلم الشر فإنه لا يعلم الخير كذلك.

إن حال الإنسان هي حال المحاسبة والمسؤولية. والذنب يعني المسؤولية عامة. وما نفهمه من الذنب هو عادة كون الإنسان عمل شراً، وإذن فالأمر يؤخذ من الجانب الشرير. لكن الذنب، في معناه العام، هو كون الإنسان قابلاً لأن يحاسب، وكون علمه وإرادته موجودين.

وفي الحقيقة فإن ذلك الاتحاد الطبيعي الأول باعتباره وجوداً ليس حال براءة، بل هو حال خام، حال الغرائز والوحشية عامة. فالحيوان ليس خيراً ولا شريراً. لكن الإنسان يكون في الحال الحيوانية، فيكون متوحشا وشريراً، مثلما لا ينبغي له أن يكون. والحال الطبيعية التي يكون عليها الإنسان، ليست هي الحال التي ينبغي أن يكون عليها، بل إن ما هو عليه ينبغي أن يكون بتوسط الروح والعقل والإرادة إرادة الصواب وعقله. إن ذلك، أي أن الإنسان،

عندما لا يكون إلا بحسب الطبيعة، فإنه لا يكون كما ينبغي أن يكون: وهذه الحال يعبر عنها بالقول إن الإنسان شرير بالطبع. ويتضمن ذلك أن الإنسان ينبغي أن ينظر في ذاته كيف هي ما كان يعيش بمقتضى الطبيعة، ويتبع قلبه، أعني ما يصدر عنه بتلقاء النفس.

نجد في التوراة تصوراً مشهوراً يسمى، بصورة مجردة، سقطة الخطيئة. وبالتعمق يتبين أنه ليس مجرد قصة عرضية، بل هو قصة الإنسان الأزلية والضرورية قصته معبَّر عنها بصورة برانية وأسطورية. فإذا عُرضت الفكرة المثال، أعني ذلك الذي هو في ذاته ولذاته، عرضاً برانيا وأسطوريا على نحو حركة تقدمية، فإن عدم التناسق يصبح مما لا مفر منه. ومن ثم فلا مفر من أن يتضمن هذا العرض تناقضات في ذاته. فالفكرة المثال لا يمكن أن يحيط بحيويتها وأن يعرضها إلا الفكرة. وحينئذ، فإن ذلك العرض الأسطوري البراني لا يمكن أن يحصل من دون عدم تناسق. لكن الخصائص الأساسية للفكرة المثال نجدها متضمنة فيه، وتتمثل في أن الإنسان حين يكون في ذاته متحداً لكونه روحاً، يخرج من الطبيعي، يخرج من هذا **«الكون في الذات»** ليلج في التمييز وفي كون الحكم والقضاء ينبغي أن ينطبقا عليه وعلى الطبيعة. وحينئذ فقط يعلم الإله والخير. وعندما يعلمهما يكون موضوعه وعيه. وإذا كان موضوعه هو وعيه فإن الفرد يميز نفسه عنهما.

إن الوعي يحتوي على هذا الأمر المضاعف في ذاته، على هذا الازدواج. ويمكن حينئذ أن نقول بحق: ما كان ينبغي لذلك أن يحصل. لكن مفهوم الإنسان يتضمن ذلك الوعي بأن يصير. فما كان الازدواج والاستيراياء هما الحرية كون الإنسان له الخيار بين وجهي التناقض أو كونه يقوم هنا مقام السيد على الخير والشر، فإن هذا الموقف هو الموقف الذي لا ينبغي أن يكون والذي ينبغي أن يتم تجاوزه. لكن ليس ذلك الموقف الذي ليس ما لا ينبغي إطلاقاً أن يحصل، بل هو ينهي ذلك الموقف الذي للازدواج بمقتضى طبيعته ينهيه بفضل المصالحة.

فالجانب الأول، قصدت تعيينا كون موقف الازدواج لا ينبغي أن يبقى، مفاده أن العدوان على الحدود قد وقع بعد، وهو أمر لا ينبغي أن يكون، ولا ينبغي أن يبقى. ومعنى ذلك أن الحية قد خدعت الإنسان بكذبها. وكبرياء الحرية هي الموقف فيما لا ينبغي أن يكون. والجانب الثاني أي كونه ينبغي أن يكون ما كان متضمناً لمعين علاجه نجد التعبير عنه في كلمة الرب: **«انظر، فآدم (قد أصبح) مثلنا»**. وإذن فهذا ليس كذبة من أكاذيب الحية، بل إن الرب

نفسه يؤكد ذلك. لكن ذلك يقع التغافل عنه عادة، فلا يقال عنه شيء.

وهكذا فيمكننا أن نقول: تلك هي القصة الأزلية لحرية الإنسان، وهي كونه يخرج من هذه البلادة التي كان عليها في سني حياته الأولى إلى نور الوعي عامة، وهي بصورة أدق كون الخير والشر أصبحا موجودين بالنسبة إليه. فإذا استخرجنا ما هو حقيقي في هذا العرض، فإن ما نجده فيه هو عين ما نجده في الفكرة المثال، أعني أن الإنسان والروح يصل إلى المصالحة، أو بعبارة سطحية أن الإنسان يصبح خيراً فيحقق حقيقته. وفي ذلك يكون هذا الموقف الذي للوعي والاسترياء وللازدواج كذلك موقفا ضروريا، كما أنه ينبغي أن يتم التخلص منه.

وكون الإنسان قد حصّل في هذه الحال علم الطبيعة وعلم الإله علمهما الأسمى وأنه يقف في الموقف الأسمى من المعرفة العلمية، تصور مختل العقل، موقف يتبين تاريخياً كذلك أنه لا أساس له تماماً.

إن البعض يتصور هذه الوحدة الطبيعية علاقة حقيقية للإنسان في الدين. وينبغي خلال ذلك أن يبدر إلى الذهن الوضعية القائلة إن هذه الجنة وعصر زحل هذا يتم تصوره باعتباره عصرا قد ضاع، فذلك فيه بعد إشارة إلى أن هذا النوع من التصور لا يتضمن أمراً حقيقياً، إذ إن القصة الإلهية ليس فيها ماض ولا عرضية. وإذا كانت الجنة الموجودة قد ضاعت– ويمكن أن يحصل ذلك كيفما يشاء– فإنها تكون حينئذ أمراً عرضياً وتحكمياً حصل في حياة الرب حصولاً برانياً. وكون الجنة قد فُقدت يبين لنا أنها ليست مطلقة إطلاق وضعية جوهرية. فما هو إلهي حقيقي بمقتضى حده، لا يمكن أن يضيع، إذ هو سرمدي وباق في ذاته ولذاته. وفقدان الجنة هذا ينبغي بالأحرى أن يُنظر إليه باعتباره ضرورة إلهية متضمنة في ضرورة النهاية، فتنحط تلك الجنة المتصورة إلى لحظة من لحظات الجملة الإلهية، لحظة ليست بمطلقة الحقيقة.

إن وحدة الإنسان مع الطبيعة عبارة محببة للنفس وجميلة الصدى. لكنها تعني، عند إدراكها إدراكاً صحيحاً، وحدة الإنسان مع طبيعته. وطبيعته الحقيقية هي الحرية، والروحانية الحرة، والعلم المفكر المدرك للكلي في ذاته ولذاته. وبهذا التحديد، فإن هذه الوحدة لم تبق وحدة طبيعية ومباشرة.

إن النبتة توجد في هذه الوحدة التي لا تنقطع. لكن الروحي، بعكس ذلك، لا يوجد

في وحدة مباشرة مع طبيعته، بل عليه بالأحرى، حتى يبلغ العودة إلى ذاته، أن يقطع الطريق قطعاً كاملا، بفضل ازدواج لا متناه، وهو لا يصل إلا حينئذ إلى المصالحة التي بلغت حالتها المستقرة، وهي ليست حالة تصالحية من الأصل. وهذه الوحدة الحقيقية لا يمكن الوصول إليها إلا بتوسط الانفصال عن المباشرة. والبعض يتكلم على الأطفال الأبرياء، ويأسفون لضياع هذه البراءة وهذا الحب وهذه الثقة، أو قد يتكلمون على الشعوب البسيطة والبريئة الذين نادرا ما يكونون كما يعتقد أصحاب هذه النظرة. لكن هذه البراءة ليست موقف الإنسان الحقيقي فأخلاقه العامة[1] ليست أخلاق الطفل، بل هي تقع في رتبة أسمى من البراءة المشار إليها. إنها إرادة الوعي بالذات. وذلك هو المناسب الحقيقي الوحيد (للإنسان).

فالإنسان يمكنه في تبعيته الأصلية للطبيعة أن يكون لطيفاً أو خشناً. ففي منطقة ذات مناخ لطيف– وهذا هو المحدد المفضل– حيث تكون الطبيعة أداة لمده بما يسد حاجاته الفزيولوجية، يمكن لطبعانيته أن تبقى لطيفة وطيبة، وذات حاجات وعلاقات بسيطة. وتمدنا مصنفات الرحالة الوصفية بأوصاف ممتعة لمثل هذه الأحوال. لكن هذه الأخلاق اللطيفة يكون بعضها مقترناً بصرخات بربرية وبشعة وحيوانية تامة، وبعضها الآخر تكون مثل هذه الأحوال البسيطة فيها تابعة لأحوال عرضية على سبيل المثال المناخ ووضعية الجزر. لكنهم في هذه الحالة يكونون فاقدين لذلك الوعي بالذات وما يترتب عليه مما تتقوم به كرامة الروح. وفي كل الأحوال، فإن مثل هذه الملاحظات والأوصاف التي تتصف بها هذه الشعوب المزعومة بريئة، ليست إلا سلوكاً مهذبا من الإنسان إزاء أجانب، لكنها لا تذهب إلى باطن العلاقات والأوضاع. وكل الآراء والأماني لنزعة محبة الإنسان المرضية التي تتمنى أن تعيد الإنسان إلى وضعية البراءة الأصلية تلك، تتنافى مع الواقع وتتنافى جوهرياً مع طبائع الأشياء التي تتمثل بالتعيين في أن تلك الطبعانية ليست هي ما لأجله كان الإنسان. أما بخصوص وضعية الأطفال فإن ما يتبين فيها كذلك هو الغرائز والشوق والشر.

وعندما يقول البعض إن الإنسان قد وجد نفسه في مركز الطبيعة، وإنه رأى الأشياء في قلبه إلخ..فإن تلك تصورات منحرفة. فينبغي أن نميز في الأشياء بين أمرين. فأما الأمر الأول فهو حدها وكيفها وتعينها المتفرد في علاقتها بغيرها، وذلك هو الجانب الطبيعي والمتناهي.

---

(1) حرة (في الأصل). وتم تغييرها من قبل لاسون (بمجرد النسبة إلى الإنسان دون وصفها بالحرة).

وبمقتضى هذا التعين المتفرد، يمكن للأشياء أن تكون معروفة لدى الإنسان في الوضعيات الطبيعية، ويمكن أن يكون للإنسان علم أكثر تحديداً لكيفها الخاص بها مما يعلمه الإنسان المتعلم. وهذا جانب ظهر في الفلسفة الوسيطة كذلك في «ختم الأشياء» أي في الكيفية الخارجية، حيث ترسم الطبيعة الخارجية والخاصة للأشياء، بحيث تكون الخصوصيات الذاتية لطبيعة ما معطاة للحس في هذا الكيف الخارجي. ويمكن لهذا الأمر أن يوجد في طبيعة الإنسان كما يمكن له أن يوجد في الحيوان بما يتماشى معه من الكيف الخارجي تماشياً يكون أكثر صراحة منه عند الإنسان المتعلم. فبالنسبة إلى ما يحتاجه لغذائه يكون الحيوان مدفوعا في ذلك بغريزته، فلا يأكل إلا ما كان مأكولا محددا، ويترك كل ما عداه مما يوجد من مأكولات إلى جانب ولا يتصرف لتجاوز التناقض إلا عندما يكون ما يتنافى معه غير الذي له وليس مع الغير عامة. لذلك كان له غريزة لأكل الكلأ الذي يعالجه عندما يكون مريضا. من ذلك أن منظر الأشياء ذا المظهر القاتل أو رائحة النباتات بالنسبة إلى الإنسان الطبيعي لها علامات لطابعها المضر للإنسان أو لطابعها السام. وهو يحس بمضادتها له أكثر من الإنسان المتعلم. والغريزة الحيوانية أكثر صحة من الوعي الطبيعي للإنسان، فتكون غريزة الحيوان قاطعة مع الوعي الإنساني. ويمكن أن نقول إن الإنسان الطبيعي يرى الأشياء في قلبه، ويمكنه أن يغوص إليها. ونفس هذه النسبة توجد في النوم وفي حركة النائم، إذ قد يصادف أن يكون بعض الناس لهم هذا الوعي الطبيعي. وهنا يكون الوعي العقلي قد أصبح ساكناً، وأصبح الحس الباطن متيقظاً، بحيث يمكن لنا أن نقول إن العلم فيه أكثر مما هو في الوحدة مع العالم، ومع الأشياء المحيطة كما هي في اليقظة. ومن ثم فإنه يحصل أن يعتبر المرء هذه الوضعية أسمى من الوضعية السوية. وقد يحصل أن يكون للواحد وعي بأشياء تقع على بعد ألف ساعة منه. فنجد عند بعض الشعوب البدائية مثل هذا العلم، ومثل هذا الخطور على البال أقوى بدرجات كثيرة مما لدى الشعوب المتحضرة. لكن مثل هذه المعرفة تقتصر على تلك الوضعيات الجزئية والمصائر الجزئية، وهي اقتران هذا الفرد المعين مع أشياء معينة تنتسب إلى وعيه وتوقظه. إنها إذن أشياء ووضعيات جزئية.

لكن مثل ذلك ليس هو بعد قلب الأشياء الحقيقي. فقلبها لا يكون إلا المفهوم والقانون والفكرة الكلية. إن قلب العالم الحقيقي لا يحب أن يظهر لنا نعاس الروح. قلب الكوكب هو

نسبة بعده عن الشمس ومداره إلخ... وذلك هو العقلي الحقيقي، وهو لا يكون في المتناول إلا للإنسان ذي التكوين العلمي، الإنسان المتحرر من الموقف المباشر لحس البصر والسمع إلخ..، الإنسان الذي رد حواسه إلى ذاته وتوجه بفكره الحر إلى الموضوعات. وهذه المعقولية وهذا العلم ليس إلا نتيجة وساطة الفكر النظرية، وهو لا يحصل إلا في المرحلة الأخيرة من وجود الإنسان الروحي. ومعرفة الطبيعة تلك يفسرها المرء بكونها حدسا. لكن هذا الحدس ليس هو شيئاً آخر غير الوعي المباشر. أما لو تساءلنا: ما الأمر المحدوس (فإننا حينئذ لن نرى) الطبيعة المحسوسة المنظور إليها سطحياً (وهو ما يمكن أن ينسب إلى الحيوان كذلك)، بل نرى جوهر الطبيعة. لكن جوهر الطبيعة بما هو نسق قوانينها، ليس هو شيئاً آخر غير الكلي، غير الطبيعة بمقتضى كليتها، نسق الحيوية المطورة لذاتها. وهذا التطور في شكله الحقيقي ليس هو الطبيعة في جزئيتها التي توجد عليها عند الإدراك الحسي أو بالنسبة إلى الحدس.

إن شكل الطبيعي هو الطبيعة، وقد تخللتها الفكرة. لكن الفكر ليس مباشراً. إنه يبدأ انطلاقاً من المعطى ويسمو ليتجاوز متنوع المسحوس، وينفي شكل الجزئية، وينسى الحصول الحسي، فينتج الكلي والحقيقي. وليس ذلك فعلاً مباشراً، بل هو عمل الوساطة النظرية والخروج من التناهي. فلا فائدة أن يواصل الإنسان تأمل السماء تأملاً تقياً وبريئاً وإيمانياً، بل لم يبق إلا أن نعلم جوهرها بالفكر. أما تلك الدعوى بتأمل ووعي مباشر، فإنها دعوى تتبين عدميتها من ثم وفي آن، عندما نسأل عما ينبغي تأمله. فعلم الطبيعة الحقيقية علم ذو وساطة نظرية، وليس علماً مباشراً. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإرادة، فهي تكون خيرة ما أرادت الخير والحق والخُلق. لكن هذه الإرادة مختلفة تمام الاختلاف عن الإرادة المباشرة. فهذه هي الإرادة التي تتشبث بالبقاء في العينية والتناهي، الإرادة التي تريد العيني من حيث هو عيني. وفي مقابل ذلك فإن الخير هو الكلي. وحتى تنتهي الإرادة إلى إرادة الخير، فإن الوساطة النظرية ضرورية لتتطهر الإرادة الحقيقية من مثل هذه الإرادة المتناهية. وهذا التطهير هو التربية، وعمل التوسط النظري الذي لا يمكن أن يكون مباشراً ولا أولاً. ومن مقومات معرفة الإله كذلك، أن يكون الإله مركز كل حقيقة، الحقيقة الخالصة من دون قيد. وحتى يصل الإنسان إليها، فينبغي أن يكون الإنسان قد هذب وأن تكون عينية معرفته ورغبته قد هُذبت تهذيبا أكبر.

ومن ثم تماماً، ففيما يخص التصور القائل إن وحدة الإنسان الطبيعية هذه توجد في وحدة الوعي الحقيقي هذا بالإله، الوحدة التي لم يكسرها بعد الاسترياء، فإن ما قيل إلى حد الآن يصح هنا خاصة. فالروح ليس موجوداً إلا بالنسبة إلى الروح، بل هو في حقيقته ليس موجوداً إلا بالنسبة إلى الروح الحر. وهذا الروح الحر هو ذلك الروح الذي تعلم كيف يتجرد من الإدراك المباشر، ومن الحصاة، ومن هذا الاسترياء ومما يماثل ذلك كله. وبعبارة لاهوتية، فإن هذا الروح هو الروح الذي وصل إلى معرفة الخطيئات أعني إلى الوعي بالفصل اللامتناهي الذي لـ«**ما هو للذات**» في مقابل الوحدة، والذي يخرج من هذا الانفصال ليعود إلى الوحدة والمصالحة. وإذن فالمباشرة الطبيعية ليست الوجود الحقيقي للدين، بل هي بالأحرى درجته الدنيا، درجته غير الحقيقية.

إن الاسترياء يضع مثالاً أعلى، ومن ثم فهو يعبر عما هو حقيقي في ذاته ولذاته. لكن ما ينقص هذا الاسترياء هو أنه يعطيه خاصية المستقبل والماضي. ومن ثم فهو يجعله شيئاً غير حاضر، فيعطيه بذلك مباشرة خاصية أمر متناه. فوعي التجربة العينية وعي بمتناه. وما هو موجود في ذاته ولذاته هو الباطن. لكن الاسترياء يميز بينهما، وهو محق في ذلك. لكن ما ينقصه هو كونه ينهج نهجا مجرداً، ويطلب مع ذلك أن يظهر ما هو في ذاته ولذاته في عالم العرضية الخارجية، وأن يكون موجوداً فيه. أما العقل فيحدد للصدفة والتحكم دائرتهما. لكنه يعلم أنه يوجد على سطحهما بمقتضى المظهر الخارجي عالم عالي الاضطراب. ومع ذلك فما هو حقيقي موجود. فالمثال الأعلى لدولة ما هو تام الصحة إلا أنه غير متحقق. أما إذا تصورنا تحت معنى التحقق، أن العلاقات وتطويرات الحق (القانون) والسياسة، والحاجات كلها تكون بحسب ما تقتضيه الفكرة المثال، فإن ذلك إذن يكون أرضية غير متناسبة مع المثال الأعلى الذي تكون فيه الفكرة المثال الجوهرية مع ذلك موجودة وحاضرة بالفعل. إن اضطراب الوجود لا يمثل بمفرده ماهو حاضر. وهو ليس الكل، بل إن ما يحدد المثال الأعلى، يمكن أن يكون حاضراً في الوجود. لكن ما ليس بمعلوم، هو أن المثال الأعلى موجود بالفعل، (وعدم الانتباه إليه علته) أنه لم يُنظر إليه إلا بالوعي المتناهي. وهو بعد معلوم بفضل قشرة لب الواقع الجوهري، لكن ذلك يقتضي كذلك عملاً مجهدا. فحتى تنفتح الوردة في مخاض الحاضر، لا بد أن يتحمل المخاض مسؤولية نفسه.

وأخيراً فإن البعض قد حاول أن يثبت الفكرة المثال تاريخياً انطلاقاً من مثل هذه البداية للنوع البشري. وقد وجدنا عند الكثير من الشعوب مثل هذه المتردمات والإشارات التي تخالف المضمون الآخر لتصوراتهم، أو معارف علمية تبدو غير مطابقة للوضعية الحاضرة أو غير موازية لثقافة البداية عند هذه الشعوب. ومن خلال بقايا مثل هذا الوجود الأفضل، يمكننا أن نستنتج وضعية سابقة من التمام، وضعية أخلاق عامة تامة. وهكذا فقد وجدنا عند الهنود حكمة عظمى ومعارف لا تناسب ثقافتهم الحالية. وقد رأينا هذا ووضعيات أخرى كثيرة مماثلة لآثار دالة على ماض أفضل. فكتابات الزهاد في القرون الوسطى، على سبيل المثال، لم تكن في الغالب صادرة حقيقة عن عقولهم، بل هي متردمات من ماض أفضل.

فقد سمعنا في الاكتشافات الأولى للآداب الهندية عن أعداد من التوالي الزماني مهولة: وهي تشير إلى مدة شديدة الطول، وتبدو مصدرا لمدنا بتفاسير تامة الجدة. لكننا وجدنا أنفسنا في العصر الحديث مجبرين على أن نتخلى عن هذه الأعداد الهندية، إذ هي لا تعبر إطلاقاً عن علاقة منتظمة للسنة أو للذكر. ثم إنه لو فرضنا أن الهنود يملكون معارف فلكية عظيمة، فإن لهم صيغا لحساب الخسوف والكسوف لا يستعملونها إلا بصورة آلية من دون مفروضات، ولا فن لاكتشاف الصيغة ولمعرفتها. أما في عصرنا الحالي فإننا قد فحصنا كذلك معارف الهنود الفلكية والرياضية فحصاً دقيقا، وقد عرفنا فيها تكويناً أصيلاً. لكن هذه المعارف لم تصل إلى ما وصلت إليه اليونان. فالصيغ الفلكية حررت تحريراً غير ضروري، بحيث إنها تبقى بكثير دون مناهج اليونان، فضلاً عنها بالقياس إلى مناهجنا. فالعلم الحقيقي بالتعيين يبحث في مهام رد المعرفة إلى العناصر الأبسط. إلا أن تلك الصيغ المطورة كانت تهدف إلى شغل مفيد لجهد يقدم هذه المهام. لكننا كذلك لا نجد فيها أكثر من ذلك. وبعض الملاحظات المتقدمة جداً توصل إلى هذه المعارف. وإذن فحكمة الهنود والمصريين هذه تتناقص دائماً، بقدر ما يزداد تعرفنا عليها. وهي تزداد تناقصاً في كل يوم. والمعلوم منها هو إما ما يبرهن عليه من مصادر أخرى، أو هو في ذاته ذو دلالة ضئيلة. ولكن كل هذا التصور للبداية الفردوسية، قد تبين كذلك بوصفه قصيداً شعرياً يؤسسه المفهوم، إلا أن هذا المفهوم قد اعتبر وجوداً مباشراً، بدلاً من اعتباره وساطة أولاً.

والآن فلنتجه نحو النظر الأدق في الدين الطبيعي. فحده هو بصورة عامة وحدة الطبيعي

والروحي، بحيث يكون الجانب الموضوعي الرب موضوعاً بوصفه طبيعياً، ويكون الوعي حبيس تحدد طبيعي. وهذا الطبيعي وجود عيني، وليس هو الطبيعة عامة باعتبارها كلا وجملة عضوية، إذ إن هذين هما تصوران كليان لم يوضعا بعد هنا في هذه الدرجة الأولى. فالكل يوضع باعتباره أشخاصاً أعيانا. والأصناف والأجناس تنتسب إلى درجة أبعد من درجات الاسترياء، والتوسط النظري للفكر. فهذا الطبيعي الشخصي المشار إليه، وهذه السماء المشار إليها، وهذه الشمس، وهذا الحيوان، وهذا الإنسان إلخ... مثل هذا الوجود المباشر والطبيعي يُعتبر في الوعي به ربا. أما أي مضمون يكون لتصور الرب هذا، فهو ما بوسعنا هنا أولاً تركه غير محدد، فعلى مستوى هذه الدرجة من اللاتحدد توجد قوة لا محددة، يمكن أن تصبح أيضاً مكتملة. ولكن لأنها ليست بعد روحاً على حقيقته، فإن هذه الخصائص تكون عرضية في هذا الروح، وهي لا تكون حقيقية إلا عندما تصبح روحاً بحق ووعياً فتضع نفسها بهذه الصفة.

إن أول خاصية لبداية الدين الطبيعي هي إذن كون الروح لا يوجد على نحو الوجود الشخصي المباشر.

ويتضمن الدين الطبيعي كذلك مرحلة روحية في الحين، ومن ثم فهو يتضمن جوهرياً أن كون الإنسان روحياً هو الأمر الأسمى بالنسبة إلى الإنسان. وبذلك فهو يستثني أن يكون الدين متقوماً بعبادة موضوعات طبيعية باعتبارها إلها. ولا غرو فله صلة بهذا المعنى، لكن ذلك يكون بكيفية تابعة. ذلك أنه مع ذلك يبقى في الحين بالنسبة إلى الإنسان من حيث هو إنسان حتى في أفسد الأديان، أن الروحي أسمى من الطبيعي. فالشمس ليست عنده أسمى إلا باعتبارها روحاً.

إن الدين الطبيعي في بدايته هذه، وباعتباره ديناً مباشراً، يتمثل في أن الروحي، الإنسان حتى في كيفه الطبيعي، يُعتبر الأسمى. فليس موضوعه مجرد موضوع خارجي طبيعي فيزيائي، بل موضوعه طبيعي روحي، أي إنسان مشار إليه، باعتباره هذا الإنسان الحاضر. وموضوعه ليس فكرة الإنسان المثال، فكرة آدم المثال، فكرة الإنسان الأصلي المثال، فكرة ابن الإله المثال– فهذه الأفكار المثل أكثر تركيباً، وهي لم تتحقق إلا بتوسط فكرة تصورات موجودة ومن أجلها– ومن ثم فموضوعه ليس تصور الإنسان في جوهره الكلي، بل هذا

الإنسان الطبيعي المعين. إنه دين الروحي، لكن الروحي في خارجيته وطبعانيته ومباشرته. لذلك فقد كانت للإنسان مصلحة في تعلم الدين الطبيعي، حتى يوصل إلى وعي الإنسان في هذا الدين كذلك، أن له من كل إله عامة شيئاً حاضراً في الوجود العيني، وحتى يعود إليه من الإله الماورائي المجرد.

أما بخصوص هذه الدرجة من الدين الطبيعي التي لا يمكننا أن نعتبرها جديرة باسم الدين، فينبغي لنا إذن، حتى نحيط بموقف الدين هذا، أن ننسى التصورات والأفكار التي هي من الأمور المعتادة بإطلاق، والتي تنتسب إلى ثقافتنا حتى بصورة سطحية. فبالنسبة إلى الوعي الطبيعي الذي يمثل أمامنا هنا، لا معنى للمقولات المعتادة مثل العلة والمعلول. فالأشياء الطبيعية لم تنحط عنده بعد، إلى منزلة الأشياء الخارجية.

ليس للدين من أرضية إلا في الروح. والروح يعلم ذاته باعتباره سلطاناً على الطبيعي، ويعلم أن الطبيعة ليست موجودة في ذاتها ولذاتها. فهذه المقولات هي مقولات الحصاة التي تُرى الطبيعة فيها باعتبارها آخر الروح، ويُرى الروح فيها باعتباره الحقيقي. والدين لا يبدأ إلا انطلاقاً من هذه الخصائص النوعية الأساسية.

لكن الدين المباشر هو، على العكس من ذلك، الدين الذي يكون فيه الإله ما يزال طبيعياً، الدين الذي لم يفصل فيه الإنسان بعد بين الروح باعتباره سلطة كلية وذاته من حيث هي شخصية وعرضية وسابقة واتفاقية. وفصل التناقض بين الروح الكلي وبين السلطة العامة هذا وبين الهوية (الجوهر) قبالة الإنية الذاتية وعرضيتها، فصل لم يحصل بعد وهو لا يوجد إلا بوصفه الدرجة الثانية من درجات الدين الطبيعي. أما هنا في الدين المباشر الأول، فليس للإنسان في هذه المباشرة بعد سلطة عليا غير ذاته. ولا غرو، فإنه توجد سلطة على حياته العرضية وأهدافها ومصالحها، لكن هذه السلطة ليست بعد جوهرية باعتبارها في ذاتها ولذاتها بل هي تطابق الإنسان نفسه. فالروحي يوجد على نحو مباشر وشخصي.

لا جرم، فإنه بوسعنا أن نفهم هذا الشكل من الدين، وأن ندركه بالفكر. ذلك أنه ما يزال موضوعاً ماثلاً أمام فكرنا. لكننا لا نستطيع أن نتعاطف معه، أو أن نحس به. كما أننا لا نستطيع فهم الكلب من دون أن يكون بوسعنا أن نتعاطف معه. ذلك أن العاطفة تعني أن الذات كلها تمتلئ تماماً بمثل هذه الخاصية، المفردة بحيث تصبح خاصية لنا. فحتى الأديان التي

هي قريبة من وعينا، لا يمكننا أن نغوص فيها لنشعر بها. وهي لا يمكن ولو للحظة أن تصبح خاصيتنا، بحيث نعبد مثلاً صورة إله يوناني مهما كانت جميلة. والمعلوم أن هذه الدرجة من الدين المباشر، توجد أبعد ما يكون منا، ذلك أنه ينبغي لنا حتى نتمكن من جعلها مفهومة لدينا أن ننسى كل أشكال ثقافتنا.

علينا أن ننظر في الإنسان مباشرة لذاته وحيداً في الأرض، وعلى حال هي في المقام الأول من دون تفكير، وهو يسعى إلى التفكير، وهو لا يمكنه أن يحقق ذلك من دون أن يسعى بفضل هذه المفاهيم الجليلة.

وهنا يكون الإنسان، في غرائزه وقوته المباشرة وفي فعله، موقفَ رغبته المباشرة. لم يشرع بعد في طرح أي سؤال نظري: مثل سؤال من صنع هذا؟ إلخ...فلا وجود بعد لهذا التمييز في الأشياء، وفي ذاته، وبالنسبة إليه، بين جانب عرضي وجانب جوهري. ولا وجود لوضع ما هو من طبيعة العلل إلى جانب ما هو من طبيعة الموضوع المجرد والمعلول. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإرادة. فلا وجود بعد عنده لهذا الازدواج ولا وجود لكبح في ذاته ضد ذاته. وما هو نظري في الإرادة، هو ما نسميه الكلي والحقوقي والقانوني، والتحديدات الثابتة، والأشكال الكلية التي تنتسب إلى الفكرة وإلى الحرية. وهذه الأمور تتميز عن التحكم الذاتي والغرائز والميول. وكل ذلك يُكبح ويُساد عليه بواسطة هذا الكلي، فيصبح مهذبا تهذيبا كلياً. والإرادة الطبيعية تتحول إلى رغبة وعمل بحسب وجوه النظر الكلية هذه.

ما يزال الإنسان غير منقسم بالنظر إلى رغبته. ذلك أن المسيطر عليه هو الغرائز ووحشية إرادته. ونهجه في تصوره من نفس الطبيعة إذ هو يسلك بحكم عدم الانقسام هذا وهذه البلادة. إنه ليس إلا مجرد استناد الروح الأول والمتوحش على ذاته. ولا جرم، فإنه توجد خشية ووعي بالنفي. لكن ذلك ليس بعد خشية من الرب، بل هو خشية من الاتفاقي(الصدف)، ومن أعناف الطبيعة التي تتبين قوة معادية له.

إن خشية عنف الطبيعية والشمس والزوابع إلخ.. ليست هي بعد الخشية التي يمكن أن نسميها خشية دينية. ذلك أن هذه الخشية الدينية محلها الحرية. إن خشية الإله هي خشية مغايرة لخشية عنف الطبيعة. إنها: بداية الحكمة. وهذه الخشية لا يمكن أن تحصل إلا في الإنسان، عندما يعلم عجزه في فرديته، وعندما تتزلزل فرديته فيه. حينئذ يكتمل فيه هذا التجريد حتى

يكون روحاً حراً. وعندما يتزلزل الطبيعي في الإنسان هذا التزلزل يسمو الإنسان ليتجاوز الطبيعي ويتجرد منه، فيكون الإنسان حينها قد صنع أرضية أسمى، ويذهب إلى الفكر والعلم. لكن ما ليس بموجود هنا ليس الخشية بهذا المعنى الأسمى فحسب، بل وحتى الخشية من قوة الطبيعة ما دام ما تحتويه في ذاتها نقيضها خلال بداية الدين الطبيعي هذه فتصبح سحراً.

1 - السحر

إن شكل الدين الأول كله، الشكل الذي نسميه سحراً هو: **أن يكون الروح صاحب السلطان على الطبيعة.** لكن هذا الروحي ليس هو الروح بعد. وليس هو بعد كذلك الروح في كليته، بل هو مجرد التشخص العرضي، ووعي الإنسان العيني بذاته، الوعي بالذات الذي يعلم أنه أسمى من الطبيعة (رغم كونه ليس إلا مجرد غريزة) في وعيه الذي يعلم أنه سلطان على الطبيعة.

وعلينا في هذا المضمار أن نلاحظ أمرين:

أ- فما كان الوعي بالذات المباشر يعلم أن هذا السلطان يوجد فيه وأنه محل هذا السلطان، فإنه يميز نفسه مباشرة في الوضعية التي توجد فيها مثل هذه السلطة في حياته المعتادة. فالإنسان الذي يعمل الأشياء العادية عندما يتوجه إلى مشاغله البسيطة وله قبالته أشياء خاصة، يعلم ثَم أنه لا علاقة له إلا بهذه الأشياء، على سبيل المثال الصيد البحري أو الصيد بالخيل، فتقتصر قوته عليها. لكن هذا الوجود العيني العادي شيء مغاير تماماً للدوافع والفاعلية. إنه الوعي بذاته، باعتباره ذا سلطان على سلطان الطبيعة الكلي وعلى تغيرات الطبيعة. وهنا يعلم الفرد أنه ينبغي أن ينتقل إلى وضعية أسمى، حتى يكون له هذا السلطان. وهذا السلطان ملكة لأناس مخصوصين هم تقليدياً من تعلموا كل الوسائل والطرق التي يمكن أن يمرن بها هذا السلطان. إنهم منتخب من الأفراد الذين يسعون إلى التعلم من الشيوخ والذين يشعرون في ذواتهم بهذا الباطن العكر.

ب-وهذا السلطان سلطان مباشر على الطبيعة عامة. وهو لا يقبل المقارنة بالسلطان غير المباشر الذي نقوم به نحن الآن بالآلات الصناعية على الموضوعات الطبيعية في

جزئيتها. فمثل هذا السلطان الذي يستعمله الإنسان المتحضر على الأشياء الطبيعية الجزئية، ويفترض أنه قد انسحب من العالم، وأنه حافظ عليه باعتباره أمراً خارجياً بالنسبة إليه، العالم الذي له قيام ذاتي وخصائص كيفية ذاتية له، وهو قد وضع له قوانين، بحيث تكون هذه الأشياء بما لها من خصائص كيفية متضايفة فيما بينها، وبما يقوم في ما بينها من علاقات ترابط متنوعة. وهذا السلطان الذي يترك العالم حراً في كيفيته، يستعمله الإنسان المثقف بفضل معرفته لكيفيات الأشياء، أعني معرفته بالأشياء كما هي في علاقتها بعضها بالبعض. ومن ثم فالإنسان يجعل نفسه ذا أهلية بما هو غير فتتبين نقاط ضعف الأشياء. ومن نقاط ضعف الأشياء هذه، يتعلم الإنسان معرفتها، ويؤثر فيها بفضل كونه قد تسلح حتى يهجم عليها من نقاط ضعفها فتخضع له راغمة.

ويتضمن ذلك أن الإنسان حر في ذاته. فلا يمكن للإنسان أن يترك العالم الخارجي يقابله بحرية، العالم ببشره وأشيائه الطبيعية، إلا إذا كان هو نفسه حراً. أما من ليس حراً فإن الآخرين بالنسبة إليه ليسوا أحراراً كذلك. وتأثير الإنسان المباشر، بالعكس من ذلك، تأثيره بواسطة تصوره وإرادته، يفترض متقدماً عليه عدم الحرية المتبادل، لأن السلطان على الأشياء الخارجية يوضع فعلاً في الإنسان، باعتباره سلطاناً روحياً، ولكن ليس بوصفه سلطاناً يعمل على نحو حر. ولهذه العلة بالتعيين لا يسلك كذلك ضد أحرار، وبتوسط نظري بل إن السلطان على الطبيعة يعمل مباشرة. وإذن فهو سحر.

أما في ما يخص الوجود الخارجي لهذا التصور، فإنه موجود في الشكل الذي يجعل هذ السحر وعي الشعوب بالذات، وعيها الأسمى. لكن السحر يخضع كذلك بصورة خفية لمواقف تسعى إلى ما هو أرفع من الأديان، في تصور الساحرات رغم الإدراك هنا أنهن تعتبرن أحياناً عديمات السلطان وأحياناً غير مطاعات وكافرات. وقد أراد البعض، في الفلسفة الكنطية مثلاً، اعتبار العبادة سحراً، لأن الإنسان فيها يريد أن يحدث تأثيراً ليس بواسطة طبيعية[1]، بل انطلاقاً من الروح. لكن الفرق بين العبادة والسحر هو أن الإنسان يتوجه في العبادة إلى إرادة مطلقة تعتبر الأشياء الجزئية بالنسبة إليها كذلك موضوع عناية، إرادة يمكن أن

---

(1) W الأعمال «لأن الإنسان يريد هذا التأثير ليس بواسطة هذه الوساطة». تم التغيير استناداً إلى نشرة لاسون.

تضمن ذلك وألا تضمنه، وهي محددة في هذا المضمار لأهداف الخير عامة. أما السحر فيتمثل بصورة عامة في (الاعتقاد) بأن الإنسان سيد على غرائزه بمقتضى طبعانيته.

تلك هي الخاصية العامة لهذا الموقف الأول ذي المباشرة التامة، وهي كون الإنسان يصبح واعياً في إرادته بسلطانه على ما هو طبيعي. لكن الطبيعي هنا ليس له إطلاقاً هذا المدى البعيد مثل المدى الموجود في تصورنا الحالي. ذلك أن الأهم لا يزال هنا مما لا يُبالى به عند الإنسان، أو مما ليس هو معتادا على نحو مغاير. فكل شيء ثابت. لكن ما هو مغاير هو الزلازل والزوابع والفيضانات والحيوانات وتهديدات الموت والأعداء إلخ... وعلى العكس فسيقع استعمال السحر.

تلك هي الكيفية الأقدم للدين، الكيفية الأكثر بدائية، والشكل الأكثر خامية. وينتج عما قيل، أن الإله هو بالضرورة كائن روحي. وتلك هي خاصيته الأساسية. فالروحانية، ما كانت موضوع الوعي، هي بعد تقدم أبعد، وفرق في الروحانية بما هي روحانية وكلية. وبما هي هذا الوعي الفردي والعيني، هي بعد انفصال للوعي بالذات عن الروحانية العينية للوعي بالذات. ولا يوجد ذلك في البداية بعد. فالدين الطبيعي، من حيث هو سحر، يبدأ انطلاقاً من الحرية غير الحرة، بحيث إن الوعي الفردي بالذات، يعلم ذاته باعتباره أسمى من الأشياء الطبيعية. وهذا العلم هو، في المقام الأول، علم خال من الوساطة النظرية.

لقد اكتشف هذا الدين رحالة جدد مثل القبطان برّي[1]، وقبله القبطان روس[2]، من دون أدنى وساطة باعتباره الوعي الخام عند الاسكيمو. أما عند بعض الشعوب الأخرى فالوساطة موجودة بعد.

فقد حكى القبطان بري: إنهم لا يعلمون قطعاً أنه يوجد عالم عادةً، بل هم يعيشون بين أحجار ثلج مبلر وثلج وأسماك، ولا يعلمون شيئاً عن عجول البحر، ولا عن الطيور والأسماك، ولا يعلمون أنه توجد طبيعة أخرى. وقد أخذ الإنجليز معهم فرداً من الاسكيمو عاش معهم في إنجلترا لمدة طويلة فاستعملوه مترجماً. وبفضل هذا المترجم علموا عن الشعب أنه ليس له أدنى تصور عن الروح وعن وجود ذات سامية، وعن هوية جوهرية بجانب

---

(1) السيد وليام بري رحلات أربع إلى القطب الشمالي المجلد الخامس لندن 1833.

(2) السيد دجون روس رحلة اكتشاف... بهدف فحص بافنس باي.... لندن 1819.

حياتهم العينية، ولا عن خلود النفس، وأزلية الروح، والقيام في الذات وللذات بالنسبة إلى الأرواح الفردية، ولا يعلمون شيئاً عن أي روح خبيث. ولهم فعلاً تقدير عظيم للشمس والقمر. لكنهم لا يعبدونهما ولا يعبدون أي صورة أو أي مخلوق حي. وبالمقابل كان لهم من بينهم كأفراد من يسمونه **أنجاكوك وسحرة ورقاة** ضد السحر. وهم يقولون عن هؤلاء إن لسلطانهم القدرة على أن يثير الزوبعة، وأن يهدئ الريح، وأن يجلب الحوت إلخ....وإنهم قد تعلموا هذا الفن من **الأنجاكوك** القديم. والناس يخافونهم. لكنه يوجد في كل أسرة على الأقل واحد منهم. وقد أقنع الإنجليز أحد الأنجاكوك بأن يقوم بعملية سحر، فحصل ذلك بواسطة الرقص، بحيث إنه بواسطة حركة مهولة خرج من طوره حتى انهار من الإرهاق فتلفظ مقلوب العينين بكلمات وأصوات[1]. وقد حاول شاب من **الأنجاكوك** أن يثير الريح وحصل ذلك بكلمات وإشارات. ولم يكن للكلمات معنى ولم تكن موجهة إلى أي كائن، بل كانت تتجه مباشرة إلى الموضوع الطبيعي الذي يريد أن يؤثر فيه بسلطانه، ولم يطلب أي مساعدة من أي أحد. وقد قيل له إن كل ما حصل كان من فعل كائن غيبي مطلق الحضور والخير. ولما سأل أين يعيش هذا الكائن أجيب بأنه يوجد في كل مكان، فذهل من الخوف وأراد الفرار. ولما سئل إلى أين يذهبون عندما يموتون، رد بأنهم يدفنون وأن أحد الشيوخ قال ذات مرة منذ عهد بعيد: إنهم يذهبون إلى القمر. لكن ذلك لم يعد أحد من الاسكيمو يعتقد فيه.

إنهم يوجدون في أدنى درجات الوعي الروحي. لكنهم يعتقدون أن للوعي بالذات سلطاناً على الطبيعة، من دون وساطة، ومن دون تناقض بين ذواتهم والإلهي.

وأفضل مكان نجد فيه دين السحر هذا هو إفريقيا، وعند المغوليين والصينيين. لكن شكل السحر ذا البدائية الكاملة لم يعد له وجود، بل نجد فيه بعد وسائط. وهذه الوسائط موجودة بفضل بداية الروحي، وبفضل أخذ الروح شكلاً موضوعياً بالنسبة إلى الوعي بالذات.

ففي صورته الأولى كان الدين يغلب عليه السحر أكثر من الدين، وانتشاره الأوسع يوجد بين الزنوج في إفريقيا. وقد سبق أن تكلم على ذلك هيرودوت. وفي عصرنا الحديث وجدناه كذلك. إلا أننا لا نجد إلا في حالات قليلة أن مثل هذه الشعوب تستدعي الطبيعة من أجل

---

(1) والشذرة «الإنجليزيون... أخرج من ذاته» تتبع في الأعمال باعتبارها فقرة مستقلة، الفقرة الموالية.

سلطانهم عليها، ذلك أنهم قليلاً ما يستعملونه، فلهم القليل من الحاجات. وينبغي في حكمنا على علاقاتهم أن ننسى الضرورة المتنوعة التي نحن فيها، والكيفيات المتعددة والمتشابكة التي نحتاج إليها لنحقق أهدافنا. والقصص المتعلقة بحال هذه الشعوب هي خاصة قصص المبشرين القدامى. أما القصص الحديثة، فإنها قليلة. وينبغي من ثم أن نشك في الكثير من قصص العصر القديم، خاصة أن المبشرين كانوا الأعداء الطبيعيين للسحر. إلا أن ما هو عام في هذه القصص لا يقبل الشك بسبب كثرتها.

علينا أن نطرح جانباً ما يعاب على رجال الدين من الطمع المادي هنا كما في الأديان الأخرى. فالقرابين والهدايا الموجهة للآلهة تذهب في الأغلب إلى رجال الدين. إلا أن الطمع لا يمكن أن يجعلنا نتحير في امر شعب لهذه العلة، إلا إذا كان هذا الشعب قد جعل من الخير كائناً عظيماً. لكن هذه الشعوب لم تصل إلى هذا المستوى. فهم لا يعلمون استعمالاً للخير، أفضل من التخلي عنه بإهدائه.

إن نوع هذا السحر وكيفيته يبينان خاصيته بصورة أدق. فالساحر يتعاطى سحره على هضبة، ويرسم دوائر وأشكالاً على الرمل، وينطق بكلمات سحرية، ويقوم بإشارات نحو السماء، وينفخ في وجه الريح، ويبلع نفَسه. وقد حكى أحد المبشرين كان على رأس جيش برتغالي، أن الزنوج اصطحبوا إلى حلفائهم مثل هذا الساحر. فقد جعلت ريح عاتية دعاءه ضروريا، ومهما كانت معارضة المبشر، فقد تم تجاوزه. ظهر الساحر مرتدياً ثياباً خاصة وعجيبة. نظر إلى السماء والسحب، مضغ بعض العروق، همهم ببعض الكلمات. وعندما اقتربت السحب صاح، نظر إليها شزرا، وبصق في وجه السماء. ولما هاجت الزوبعة بعد ذلك، استشاط غضبا، ورمى السماء بالسهام، وهدد بمعاملتها معاملة أسوأ، وطعن السحب بموساه.

ويماثل هؤلاء السحرة مماثلة تامة **شامان** المغول الذين يرتدون ثياباً غريبة منوطة بأشكال معدنية وخشبية، ذاهلين بمشروبات، فيعبرون وهم في هذه الحالة عما ينبغي أن يحصل ويتنبؤون بالمستقبل.

إن الخصائص الرئيسية في دائرة السحر هذه، هي السيادة المباشرة على الطبيعة بواسطة الإرادة والوعي بالذات، بحيث يكون الروح شيئاً أسمى من الطبيعة. ومهما كان ذلك سيئاً من جهة أولى، فإنه، من جهة ثانية، أسمى من كون الإنسان يخشى الطبيعة، إذ يكون تابعاً لها.

وعلينا أن نلاحظ هنا، أنه بعض الشعوب الزنجية تعتقد أنه لا يوجد إنسان يموت ميتة طبيعية، وأن الطبيعة ليس لها عليه سلطان، بل هو الذي له عليها سلطان. وهؤلاء هم الجماعات الهمجية **للجالا والجاجا** (قبيلتين حبشيتين) الجماعات االتي هي أكثر الغزاة وحشية وبدائية. وهي موجودة في صحارى ويهجمون من الداخل، فيغمرون كل شيء على موجات متوالية عديدة. إنهم أولئك الذين يعد الإنسان عندهم على درجة من السمو، بحيث إنه يستطيع أن يقتل شيئاً مجهولا، مثل سلطان الطبيعة. ومن ثم فقد يحصل أن المرضى الذين يفشل السحر في علاجهم يقتلهم أصدقاؤهم. كما أن متوحشي أمريكا الشمالية يقتلون شيوخهم الضعاف. ونحن لا نخطئ، إذ نعتقد أنهم يرون أن الإنسان لا ينبغي أن تقتله الطبيعة، بل ينبغي أن يعود شرف قتله لإنسان. ونجد عند شعب آخر أن رجل الدين الأعلى هم من يعتقدون أنه لو مات ميتة طبيعية، لانهدم كل شيء، وأنه ينبغي أن يقتل بمجرد أن يصبح مريضا أو ضعيفا. ومن ثم فإذا مات بمرض، فإنهم يعتقدون أن أحدا آخر قد قتله بالسحر، وأن السحرة ينبغي أن يخبروا بمن هو القاتل الذي ينبغي أن يقتل هو بدوره. وبصورة خاصة، فإن الكثير من الناس يُقتلون بمناسبة موت أحد الملوك. وشيطان الملك ينبغي أن يُقتل كما قص ذلك أحد الشيوخ من المبشرين.

تلك هي الصورة الأولى من الدين. وهي ليست بحق مما يقبل التسمية بالدين. فالدين يتضمن جوهرياً وجه الموضوعية القائل إن السلطان الروحي يظهر بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة إلى الوعي الجزئي العيني، بوصفه كيفية الكلي بالمقابل مع الوعي بالذات. وهذه «الوضعنة» هي الخاصية الجوهرية التي يدور عليها الأمر. فالدين لا يبدأ إلا معها، ومع وجود روح. وحتى مع العلاقة الدنيا، فلا بد من بداية بهذا. فالجبل والنهر ليس أولهما مجرد كدس تراب، وليس ثانيهما ماء إلهياً، بل هما وجود إلهي، وكلاهما جوهري وكلي. لكننا لا نجد ذلك في السحر من حيث هو سحر. فالوعي الجزئي باعتباره هذا المشار إليه، ومن ثم فنفي الكلي هو مباشرة ذو السلطان. وليس نافث الدعوة السحرية في السحر إلهاً، بل هو الساحر نفسه، وهو المنتصر على الطبيعة. وذلك هو الدين الذي ما يزال هو ذاته غريزة لامتناهية، والذي يدرك صاحبه نفسه بوصفه شخصاً حسياً. لكن دين السحر يوجد فيه بعدُ فصل الشخص والوعي العيني للمسحور. فالمسحور يكون محدداً تحديداً كلياً. وبهذا يتبين أن السحر قد طور دين السحر.

2 - الخصائص الموضوعية لدين السحر

تنشأ مع الفصل بين الجزئي والكلي عامة علاقة الوعي بالموضوع. وينبغي هنا أن نميز بين الوضعنة الشكلية والوضعنة الحقيقية. فالوضعنة الشكلية تتمثل في أن السلطان الروحي الإله يعيه الوعي بوصفه موضوعياً عامة. والوضعنة الحقيقة المطلقة هي كون الإله موجوداً، وكونه موعى به بوصفه موجوداً في ذاته ولذاته بمقتضى الخصائص التي تنسب إلى الروح في ذاته ولذاته.

إن ما علينا النظر فيه هنا أولاً ليس هو إلا الوضعنة الشكلية. وهذه العلاقة ذات أصناف ثلاثة.

أ- الوعي الذاتي بالذات: فالروحانية الذاتية ما تزال سيدة وربا، وهي ما تزال هذا السلطان الحي، وهذا السلطان الواعي بذاته. والطابع المثالي للوعي بالذات يقابل الموضوعية الضعيفة، من حيث هي سلطان ما يزال مؤثراًومتضمناً العنف الأعلى.

ب- إن الوعي الذاتي بالذات عند الإنسان يتمثل في أن يُتصور تابعاً للموضوع. والإنسان، بما هو وعي مباشر، يمكن أن يكون تابعاً لتصوره لذاته تبعيةً عرضيةً فحسب، ولا يمكنه أن يؤول إلى التبعية إلا بتوسط هذا الانحراف عن حياته العادية. فعند الشعوب الطبيعية البسيطة والمتوحشة، تكون هذه التبعية ذات دلالة ضئيلة: فلهم ما يحتاجون إليه، وما يلزمهم موجود لديهم وهو ينمو بالنسبة إليهم. ومن ثم فهم لا يرون أنفسهم في علاقة تبعية. والضرورة هنا ليست إلا ضرورة عرضية. ولا يحصل الوعي بالتبعية إلا بفضل مزيد من تكوينه عندما يصبح الإنسان والطبيعة فاقدين لاعتبارهما المباشر، ولطابعهما الوضعي بتصورهما شراً، عندئذ تبرز تبعية الوعي من خلال تبينه سلبياً قبالة غيره. ولا يكون الغير، أي الطبيعة، مجرد أمر سلبي بالجوهر إلا عندما يتصور الإنسان نفسه جوهراً.

ج- لكن هذه السلبية تتبين مجرد نقطة انتقال. فالروحانية، مثلها مثل الإرادة الطبيعية، الروح العيني والمباشر، والإنسان يعلم بالدين أنه جوهري، ويعلم أن خاصيته الأساسية ليست كونه تابعاً للطبيعة، بل كونه يعلم نفسه بوصفه روحاً حراً. وحتى لو أن ذلك يحصل في الدرجة الدنيا، درجة الحرية الشكلية، فإن الإنسان يأخذ

بعين الاعتبار التعبية مع ذلك، ويبقى عند نفسه، ويتنازل للتناسق الطبيعي، ويخضع سلطانه للطبيعة. وتوجد درجة أخرى يُعتبر فيها ما يقول دين الحق: «**الإله أرعد ومع ذلك فالاعتراف به لم يتم**». والإله يستطيع أن يفعل ما هو أفضل من مجرد الإرعاد: فهو يستطيع أن يتجلى. والروح لا يقبل أن يحدده الظهور الطبيعي. وأسمى صلة هي العبادة الحرة، وكون الإنسان يعبد السلطان عبادة حرة ويعرفه باعتباره جوهراً وليس باعتباره غريباً عنه.

وهكذا فعندما ننظر بصورة أدق في الوضعنة، فإنها تكون من ناحية أولى متمثلة في كون الوعي بالذات يحفظ ذاته، بوصفه ذا سلطان على الأشياء الطبيعية، لكنها تتمثل من ناحية ثانية في أن هذه الوضعنة ليست مجرد شيء طبيعي لنفس الشيء، بل هي خلال ذلك تشرع في التحول إلى كلي فتكون علاقة العبادة الحرة، حينئذ حاصلة إزاءها.

إذن فللننظر الآن في صيرورة الكلي موضوعاً كما تواصل الوقوع في دائرة السحر، فإنه يبدأ فيها الوعي بالموضوعية الجوهرية الحقيقة، لكنها الموضوعية التي ما تزال منفتحة، يبدأ فيها الوعي بسلطان جوهري كلي. فالسحر يبقى محفوظا. ولكن يطرأ إلى جانبه حدس موضوعية جوهرية قائمة بذاتها، إذ إن الوعي المسحور لا يعلم أنه السلطان الأخير، بل السلطان الأخير هو السلطان الكلي في الأشياء. والأمران متمازجان. ولا نخرج من دائرة السحر إلا حيثما تنشأ العبادة الحرة، أو الوعي بالسلطان الحر، رغم أننا ما زلنا في دائرة الدين الطبيعي. فالسحر وُجد عند جميع الشعوب، وفي كل عصر. لكنه يدخل بفضل الوضعنة في درجة أسمى، بحيث إن روح المفهوم الأسمى، يكون صاحب السلطان في هذا المضمار أو الوسيط مع الساحر.

إن الوعي بالذات هو العلاقة مع الموضوع، حيث لم يبق الوعي بالذات الوعي المباشر، الوعي الذي يجد ما يشبعه ضمن ذاته، بل هو يجده في الغير بتوسط غير يجده خلال انتقاله بفضل غير. ويتبين لاتناهي الغرائز بوصفه «اللاتناهي المتناهي»، من حيث كونه مكبوحاً بفضل الاسترياء الجاري ضمن سلطان أسمى. فينفتح الإنسان ولا يحقق الإشباع إلا بتجاوز عينيته إلى جوهره، فيطابق ذاته من حيث هو جوهر، ويصل إلى ذاته بفضل الكيفية السالبة من ذاته.

ففي التوسط كما يظهر لنا أولاً على نحو خارجي، يحدث نفس الأمر الذي يحدث بواسطة غيرِ ذي بقاء خارجي. ففي السحر من حيث هو سحر، يحتاج الإنسان إلى سلطان مباشر على الطبيعة. وهنا يستعمل الإنسان سلطاناً غير مباشر بتوسط غير بواسطة أداة سحرية. إن مراحل الوساطة، منظوراً إليها، بأكثر دقة هي:

*. فالعلاقة المباشرة تتمثل هاهنا في أن الوعي بالذات يعلم ذاته بوصفها روحية، وباعتبارها سلطاناً على الأشياء الطبيعية. وهذه الأشياء الطبيعية لها هي بدورها سلطان بعضها على البعض. وهذا السلطان المتبادل بينها هو أيضاً استرياء إضافي بعدُ، ولم يعد علاقة مباشرة حيث يكون الأنا، بما هو عين مقابلاً للأشياء الطبيعية. وكلية الاسترياء الموالية تتمثل في كون الأشياء الطبيعية يظهر بعضها في بعضها، فتقوم في علاقة ترابط في ما بينها، ويُعلم أحدها بواسطة الآخر، ولها دلالة العلة والمعلول، المتمثلة في كونها جوهرياً متعالقة. وهذا الترابط هو بعدُ صورة لوضعنة الكلي. ذلك أن الشيء لم يبق جزئياً بل هو يتجاوز الجزئية، فيجعل نفسه ذا اعتبار في الغير، ويكون الشيء أوسع على هذه الكيفية. فالـ «أنا»، من منظور العلاقة الأولى، هو وجود الشيء المثالي، وهو السلطان عليه. لكن الأشياء هي الآن عند النظر إليها بوصفها ذات طرح موضوعي، سلطان بعضها على البعض. فالواحد منها هو الآخر يوضع ذهنياً. وتلك هي دائرة السحر اللامباشر الحاصل بواسطة أداة، في حين أن النوع الأول من السحر سحر مباشر.

إن هذه الوضعنة وضعنة مقتصرة على علاقة ترابط بين أشياء خارجية، بحيث إن الذات لا تعتبر نفسها ذات سلطان مباشر على الطبيعة، بل سلطانها مقصور على الأداة. وهذا السحر ذو الوساطة الأداتية موجود في كل زمان وعند جميع الشعوب. كما أن وسائل التأثير التعاطفي هي من هذا الجنس. إنه تجهيز ينبغي أن يحدث تأثيراً في شيء مغاير تماماً. فالذات لها الأداة في متناولها، وليس لها إلا القصد أو الهدف لإنتاج هذا الأثر. فالـ «أنا» الساحر يهزم الشيء بواسطة الشيء ذاته. فتتبين الأشياء في السحر ذات وجود ذهني. وبالتالي فالوجود الذهني خاصية تحصل للأشياء، بوصفها أشياء وهي كيفية موضوعية تصل إلى الوعي بتوسط الساحر ولا تضع إلا ذاتها وتستعملها. إن الغرائز تهجم على الأشياء مباشرة. لكنها الآن تعكس الوعي على ذاته، وتتسلل بينه وبين الشيء نفسه باعتباره مسبب الاضطراب، من حيث تبينه

حيلة لا تقتصر حتى على الأشياء وسماحه بمعركتها. إن التغير الذي ينبغي أن يتم إنتاجه يمكن من ناحية أولى أن يوجد في طبيعة الأداة، لكن الأمر الأساسي هو، من ناحية ثانية، إرادة الذات.

إن هذا السحر ذا الوساطة منتشر بلا حد، ومن العسير أن نعين حدوده ولا ما لم يبق منتسباً إليه. ويتمثل مبدأ السحر في أن علاقة الترابط بين الأداة والنجاح غير معلومة. فالسحر يوجد بصورة عامة، حيثما تكون علاقة الترابط أمراً واقعاً هنا دون أن تكون مفهومة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الوصفات الطبية في مئات المرات، حيث ليس للمرء أي مفر من استدعاء التجربة، تعليلاً وحيداً. وخلاف ذلك يكون الموقف المناسب فيه هو أن يعلم الإنسان طبيعة الدواء، وأن يستنتج منها التغير الحاصل. لكن فن التطبيب يتنازل عن استنتاج النجاح من طبيعة الدواء، بل إن صاحبه يقول: ذلك هو الترابط بينهما. وهذا مجرد تجربة خالصة، لكنها تجربة لا متناهية التناقض. من ذلك أن براون[1] كان يعالج بالأفيون والنفطا والسائل الروحي إلخ... ما كان يعالج سابقاً بوسائل متناقضة تمام التناقض معها. ومن ثم فمن العسير تقديم الحدود بين المعلوم وغير المعلوم من علاقات الترابط. وما كان الأمر متعلقاً بحصول تأثير من حي إلى حي، بل وأكثر من ذلك من كائن روحي إلى كائن جسدي، فإنه توجد هنا علاقات ترابط لا يمكن إنكارها. وهذه العلاقات ما دامت غير خاضعة للبحث، فإنها قد تبدو منتسبة إلى السحر، أو إلى المعجزة باعتبار أننا لا نعلم المفهوم العميق لهذه العلاقات. ففي المغناطيس ينتهي ما نسميه بعلاقة الترابط العقلي إلى القول إنها علاقة ترابط غير معقولة بمقتضى كيفية الملاحظة المعهودة.

وما أن تنفتح دائرة الوساطة السحرية حتى ينفتح معها الباب الرهيب للاعتقاد الخرافي. فحينئذ تصبح كل جزئيات الحياة العينية ذات دلالة، ومن ثم فإن كل الأوضاع يكون لها نجاح وأهداف، وكل شيء يصبح ناتجا عن وساطة ووسيطاً، وكل شيء يَحكم ويُحكم. وما يفعله الإنسان تابع في نجاحه للأوضاع، وما يكون عليه الإنسان وأهدافه يكون تابعاً لعلاقات ترابط. فيكون الإنسان موجوداً في عالم خارجي، وفي تعدد وتنوع من علاقات الترابط، ويكون للفرد مجرد سلطان في حدود كونه ذا سلطان على السلط الجزئية لعلاقة

---

(1) جون براون: عناصر طبية 1780.

الترابط. وما ظلت هذه غير محددة بعد، فإن الطبيعة المحددة للأشياء ليست بعد معلومة. ومن ثم فإن المرء يصبح متأرجحاً في العرضية المطلقة. وإذ إن الاسترياء يتدخل في مجال هذه العلاقة، فإن له الاعتقاد بأن الأشياء قائمة في تفاعل. وهذا صحيح تمام الصحة.، لكن ما ينقصه هو أن هذا الاعتقاد ما يزال مجرداً، ومن ثم فإن الخاصية الحقيقية المحددة ليست بعد موجودة فيه، أعني كيفية التأثير المحددة، ونوع الترابط بين الأشياء. لكن الطابع المحدد ليس بعدُ معلوماً في مثل هذا الترابط. ومن ثم يأتي الطابع الاتفاقي وتحكم الأداة. فأغلب الناس يقفون إلى أحد الجوانب في هذه العلاقة. وموقف الشعوب يتمثل في أن هذا الرأي هو الرأي الأساس، وهو صاحب السلطان على الرغبات وحالها ووجودها.

إن الإنسان يترك ما هو محدد جانباً عندما يعمل بمقتضى مبدأ مجرد. من ذلك الكم اللامتناهي من وسائل السحر. فكثير من الشعوب يستعملون السحر في كل شيء يباشرونه. فعند البعض يستعمل السحر عند وضع أساس بيت حتى يكون السكن فيه سعيداً، وحتى لا يمسه أي خطر، فيكون تحديد مكان السماء والاتجاه ذا دلالة. وينبغي عند البذر ضمان النجاح والسعي بعملية سحرية. والعلاقة مع الناس الآخرين والحب والكراهة والسلم والحرب، كل ذلك يتم التأثير فيه بواسطة أداة (سحرية). ولما كانت علاقة الترابط مع الأداة مجهولة، فإنه يمكن أخذ هذه الأداة أو تلك. فلن نلقى للعقل وجوداً في هذه الدائرة. ومن ثم فلا فائدة من مواصلة الكلام بهذا الخصوص.

وينسب البعض إلى الشعوب القديمة بصيرة نافذة في كيفية تأثير الأعشاب والنباتات إلخ.. على الأمراض إلخ.. ويمكن أن نجد هنا علاقة ترابط حقيقية. لكنه من اليسير أن نجد مجرد التحكم. فالحصاة قد تعي أنه توجد علاقة ترابط. لكن التحديد الدقيق لهذه العلاقة يبقى غير معلوم، بل هو يقع ضحية الإنهاك (في البحث) في الأدوات. ويعوض الخيال استناداً إلى غريزة صحيحة أو خاطئة ما ينقص الأساس المجرد، فيضيف إليه تحديدات لا توجد بحق في الشيء من حيث هو شيء.

**. إن مضمون السحر الأول والمباشر يخص الموضوعات. ويمكنه أن يؤثر في سلطان الإنسان المباشر. وهذا السحر الثاني هو حينئذ علاقة بالموضوعات التي كان يمكن أن تُعتبر قائمة بذاتها، وكان يمكن اعتبارها من ثم ذات سلطان، بحيث تبدو للإنسان غيرا لم يعد

خاضعاً لنفوذه. ومثل هذه الأشياء الطبيعية قائمة الذات هي على سبيل المثال الشمس والقمر والسماء والبحر- قوى سواء كانت موضوعات فردية أو عناصر موضوعات عظمى، تبدو بصورة واضحة غير تابعة، وهي ماثلة قبالة الإنسان. وإذا كان الوعي الطبيعي ما يزال واقفا في هذه الدائرة موقف الغرائز الفردية، فإنه يكون حينئذ ما يزال عديم العلاقة مع هذه الموضوعات، باعتبارها طبائع كلية. وهو ليس بعد حادسا لكليتها، ولا صلة له إلا بأمور جزئية. فيكون نهجها وما تنتجه متماثل الصورة وتكون كيفية تأثيرها ثابتة. لكن الوعي الذي ما يزال على موقف الوحدة الطبيعية، والذي لا يعنيه ما هو ثابت، تكون علاقته بها مقصورة على رغباته العرضية وحاجاته ومصالحه، أو في حدود كون تأثيرها يبدو عرضياً. إن ما يهتم به الإنسان في هذا الموقف هو الشمس والقمر. ويكون اهتمامه بهما مقصوراً على الكسوف والخسوف، واهتمامه بالأرض مقصوراً على الزلزال. أما الكلي فهو لا شيء بالنسبة إليه، ولا يثير غرائزه. وإذن فهو عديم الأهمية بالنسبة إليه. والنهر لا يعنيه إلا عندما يريد أن يتوسله في سفره. ولا وجود هنا للهم النظري، بل الموجود الوحيد هو السلوك العملي للحاجات العرضية. والإنسان المفكر ذو الثقافة الرفيعة لا يكن الاحترام لهذه الموضوعات لكأنها كليات روحية فيعتبرها أمراً جوهرياً، كما أنه لا يحترمها في تلك الدائرة الأولى، لأنه لم يبلغ بعد الوعي بالكلي الموجود في هذه الموضوعات. وهو لم يبلغ في هذا الموقف بعدُ كلية الوجود. أما في ذلك الموقف فالوجود الطبيعي عامة لم يعد معتبراً عنده. وأما في الوسط بين الموقفين، فإن السلط الطبيعية، باعتبارها كلية، تكون من ثم مقابلة للوعي العيني عند صاحب السلطان. ففي الزلزال وفي الفيضان وفي الكسوف والخسوف، يمكن أن يكون له خوف منها، وأن يستقبلها للعبادة. وعندها تظهر باعتبارها ذات سلطان. وما عدا ذلك من الأفعال يعد عنده أمراً معتادا، فلا يحتاج حينها لعبادتها. لكن هذه العبادة لها كذلك معنى الدعاء إذ كما يقال: «**الدعاء بالعبادة**». فبالعبادة يعلم الإنسان أنه تحت سلطان غيره. لذلك فالعبادة تكون في الغالب عسيرة، لأني أعلم فيها بالتعيين أني خاضع لتحكم الغير قياساً إلى تحكمي. لكن المطلوب هو التأثير. والعبادة ينبغي أن تكون في الحين سلطاناً بواسطة الغير، فيمتزج السلطانان: الاعتراف بالسلطان الأعلى للموضوع من ناحية أولى، والوعي بسلطاني من ناحية ثانية، حيث أريد أن أستعمل السلطان الأعلى على هذا الموضوع. فنرى

بذلك، عند مثل هذه الشعوب، أنهم يقدمون قرابين للنهر عندما يريدون قطعه، وللشمس عندما تخسف، ويستعملون السلطان بالدعاء. وعندهم أن الوسائط ينبغي أن يستعملها السحرة للتأثير على الطبيعة، وأنهم عليهم أن ينتجوا ما تتمناه الذات. وتقديس مثل هذه الموضوعات الطبيعية ملتبس تمام الالتباس. فهو ليس تقديساً خالصاً، بل إن هذا التقديس ممتزج بالسحر.

ويمكن لموضوعات الطبيعة أن تترابط بهذا التقديس، فتتصور هذه الكيفية الجوهرية ملائكة: على سبيل المثال تعتبر الشمس ملاكاً وللنهر ملاك إلخ... وهذا تقديس لا يبقى فيه المرء مقصوراً على جزئية الموضوع، بل هو يتصور الموضوع الكلي ويقدسه. وفي حين يتم تصوره هكذا على نحو كلي فيبدو ذا سلطان، يمكن للإنسان حينئذ أن يحافظ على الوعي، وأن يكون كذلك ذا سلطان على هذا الملاك. فليس مضمونه دائماً إلا مضمون كائن طبيعي، وليس هو إلا كائناً طبيعياً. وإذن فالوعي بالذات يمكنه أن يعلم أنه ذو سلطان عليه.

***. إن الوضعنة الموالية تتمثل في أن الإنسان يعترف بسلطان موجود خارجه، ويجد فيه الحيوية. فالحياة والحيوية توجدان في الشجرة بعد، وتوجدان أكثر في الحيوان. وهو مبدأ أعلى من طبيعة الشمس أو النهر. ولهذه العلة حصل عند كثرة لا متناهية من الشعوب أن عبدت الحيونات بوصفها آلهة. وهذا أمر يبدو لنا أكثر الأشياء دناءة. لكن الحقيقة هي أن مبدأ الحياة أسمى من مبدأ السماء. فالحيوان حياة، ووجوده أفضل وأكثر حقيقة من مثل هذا الوجود الطبيعي. وإنه لأقل دناءة أن تعبد الحيوانات بصفة الآلهة من الأودية والنجوم إلخ... فحياة الحيوان تفيد بقيام ذاتي منتظم للذاتية بخصوص ما يتعلق به الأمر هنا. فما يجعل الإنسان موضوعياً هو وعيه. والحيوية هي الصورة وكيفية الوجود التي هي في كل الأحوال الأقرب إلى ما هو روحي. ولا تزال الحيوانات معبودة من شعوب كثيرة، وخاصة في الهند وإفريقيا. فالحيوان يملك القيام الذاتي الساكن، والحيوية التي لا تتخلى عن ذاتها، والتي تدرك كذا أو كذا، وللحيوان حركة عرضية وتحكمية. وهو أمر لا يفهم وله شيء من السر في كيفيات تأثيره وفي تعبيراته. وهو حيوي، لكنه غير مفهوم كما يفهم الإنسان من الإنسان. وما هو تام السرية يولد المعجز بالنسبة إلى الإنسان، بحيث إن حيوية الحيوان يمكن أن يعتبرها أسمى من حيويته. وحتى عند اليونان، فإن الثعابين كانت معبودة، وكان لها من

العهود القديمة هذا الحكم المسبق بكونها تمثل فألاً حسناً. ويوجد في صحراء إفريقيا الغربية في كل بيت ثعبان، يعتبر قتله أعظم جريمة. وهكذا فالحيوانات من ناحية أولى تعبد، وهي من ناحية ثانية تمثل كذلك التحكم بخصوص ما تخضع له العبادة. فالزنوج يجعلون الحيوان الأول والأفضل ساحراً لهم. وهم يرفضونه عندما يتبين أنه غير مؤثر ويستبدلون به غيره.

تلك هي ماهية عبادة الحيوان. وهي باقية ما بقي الإنسان والروحي غير محاط بجوهره الحقيقي علما. وهكذا فحيوية الإنسان ليست إلا القيام الذاتي المستقل.

ففي دائرة غرائز الوعي بالذات الفردي الذي لم يُعترف به بعد حراً في ذاته ولا خارج ذاته والذي ليس كلياً ولا روحانية موضوعية، لم يعط الكائن الحي الذي يُعبد بعد الدلالة التي وجدت لاحقاً في التصور القائل بتناسخ الأرواح. ويتأسس هذا التصور على كون روح الإنسان روحاً خالداً عامة، وأيضاً على كونه كذلك يحتاج في وجوده في المدة إلى التجسد، وإذن فالحيوان هو الأقرب إليه. ونجد في عبادة الحيوان المرتبطة بتناسخ الأرواح وجها جوهرياً يتمثل في أن هذه الحيوية مقترنة بفكرة مثال للروحي الكامن في الحي، بحيث إن هذا الروحي هو الذي يُعبد حقاً. وهنا، في هذه الدائرة، يكون الوعي بالذات المباشر هو الخاصية الأساسية، إلا أن الحيوية عامة هي المعبودة. ومن ثم فإن هذه العبادة هي إذن عبادة عرضية، وتخص تارة هذا الحيوان، وطورا غيره، وتكاد كل رغبة غير مستجابة تحدث التغيير. فينتج عن ذلك أن كل شيء آخر يكون ملبياً للحاجة مجرد وثن مصنوع من عابده أو جبل أو شجرة إلخ... وهكذا فمثلما أن الأطفال لهم دافع اللعب وللبشر دافع تنظيف أنفسهم، فكذلك نجد هنا دافع الحصول على شيء موضوعي، يكون شيئاً قائماً بذاته وقويا. والوعي برابط تحكمي يكون التخلي عنه بنفس اليسر الذي تم تبنيه به، ويبدو له مباشرة بعد ذلك التحديد الدقيق للموضوع مما لا يبالي به.

وهكذا تنشأ عبادة الأوثان (الفتيش). فـ«الفتيش» كلمة منحطة من اللغة البرتغالية ولها نفس الدلالة التي لكلمة وثن. والفتيش هو شيء بصورة عامة. إنه عمل منحوت في الخشب، ويكون خشبا أو حيواناً أو نهرا أو شجرة إلخ.. وهكذا توجد فتيشات معينة بالنسبة لشعوب كاملة وفتيشات أخرى مثلها بالنسبة إلى أي فرد.

إن للزنوج قدراً كبيراً من الصور الوثنية والموضوعات الطبيعية التي يجعلونها معبودات

وثنية لهم مثل أقرب صخرة وأفضلها أو جرادة: ذلك هو المعبود الحامي الذي ينتظرون منه مدهم بالسعادة. إنه قوة مجهولة وغير محددة، قوة هم بأنفسهم الذين صنعوا لها مباشرة هذا الدور. لذلك فبمجرد أن يبدو لهم الوثن غير مريح، أو لا يبدو لهم مستعداً لخدمتهم، فإنهم يلغونه ويختارون غيره. فتكون الشجرة والنهر والسباع والنمر كلها أوثاناً عامة لحماية الأرض. وعندما تطرأ نكبة مثل الفيضان أو الحرب، فإنهم يغيرون ربهم. والوثن قابل للتغيير، إذ هو ينحط إلى أداة يحقق بها الفرد شيئاً ما. لكن نيل المصريين شيء آخر تماماً. إنه كائن إلهي عام. إنه قوتهم الجوهرية، غير القابلة للتغير، قوتهم التي يلفون فيها وجودهم كله.

إن آخر ما تدرك فيه الروحانية القائمة بذاتها هو بالجوهر الإنسان نفسه، الذي هو حي وقائم بذاته وروحي. وفيه تجد العبادة موضوعها الجوهري. وباعتبار الموضوعية، تبرز هنا الخاصية التي مفادها أنه ليس كل وعي فردي عرضي هو ذلك الذي له سلطان على الطبيعة، بل يوجد قليل من الناس لهم هذا السلطان. وهم الذين يعتبرون روحانيين وينبغي أن يُعبدوا. كما أن ما في الوعي بالذات الموجود وله سلطان هو جوهرياً الإرادة والعلم، بالمقارنة مع غيره من العابدين، وفي علاقة حقيقية معهم. وهو ما يبدو جوهرياً ضرورياً بالمقابل مع الغير، وما يبدو مركزاً بين كثير غيره. ويتدخل هنا كذلك سلطان روحي ينبغي أن يعتبر سلطاناً موضوعياً، فتنشأ خاصية كونه ينبغي أن يكون واحداً أو أن يعد بعض الآلهة مستثنياً البعض الآخر. وهكذا يكون إنسان أو بعض أناس سحرة، فيعتبرون أصحاب السلطان الأسمى الموجود. وعادة ما يكون هؤلاء هم الأمراء. من ذلك قيصر الصين الفرد صاحب السلطان على الناس، وكذلك على الطبيعة وعلى الأشياء الطبيعية. وباعتبار ما سيُعبد وعياً بالذات، يحصل مباشرة فرق فيه، بين ما يكون فرداً في ذاته ولذاته، وما يكون بحسب وجوده الخارجي. فهو من هذا الوجه إنسان كأي إنسان آخر، لكن الوجه الجوهري منه هو الروحانية عامة، أي كونه كائناً لذاته[1] بالمقابل مع الكيفية العرضية والخارجية للوجود.

وهنا يبدأ فرق أسمى كما ينبغي أن نرى لاحقاً، فرق يحصل في **اللاما**. والفرق الموالي هو حصول فرق بين الفرد من حيث هو فرد، ومن حيث هو ذو سلطان كلي. وهذا السلطان

(1) تعليق المترجم: مهم جداً فالوجود في الذات=الوجود بالقوة أي الذي لم يتحقق بعد والذي قد يدركه الغير ولا يدرك ذاته، أي الذي لم يصل إلى الوعي بذاته بعد. والوجود للذات=الوجود بالفعل الذي يدرك ذاته فضلاً عن إدراك الغير له.

الروحي الكلي عند تصوره لذاته، يعطينا تصور الملاك، وتصور إله يكون هو بدوره كيفية محسوسة في التصور. والفرد الحي بحق هو إذن رجل دين لمثل هذا الوثن، إلا أنه على مستوى هذا الموقف كذلك، يكون رجل الدين والإله متلازمين كذلك. فباطن رجل الدين يمكن أن يُجوهر. لكن سلطان الروح الجوهري والوجود المباشر لم يُفصلا بعد أحدهما عن الآخر. ومن ثم فالسلطان الروحي لذاته ليس إلا تصوراً سطحياً. فرجل الدين أو الساحر هو الشخص الأساسي، بحيث يمكن تصور صاحبي السلطان منفصلين بالفعل. فالإله عندما يتجلى يصبح قوياً، وينفصل عن الساحر إلخ... فيتصرف الساحر بصفته هذا الإنسان الفعلي: والواقع الفعلي يمد الإله بالقوة. ورجال الدين هؤلاء يتحملون أحياناً مسؤولية الحاكم الفعلي. وعندما يحصل التمايز بين رجل الدين والأمير، فإن الإنسان من ناحية أولى يعبد وكأنه إله، ومن ثم يفرض عليه من ناحية ثانية أن يستجيب لما يرغب فيه الثاني. والزنوج الذين لهم مثل هؤلاء السحرة الذين ليسوا في آن حكاما يقيدونهم ويجلدونهم حتى يطيعوا عندما لا يريدون أن يكونوا سحرة، فيفرض عليهم ذلك فرضا.

إن الخاصية التي يمثلها كون الروحي حاضراً في الإنسان وكون الوعي بالذات الإنساني هو جوهرياً حضور الروح خاصية سنراها بفضل أديان مختلفة. وهي خاصية تنتسب إلى الخصائص الأقدم. وهي موجودة كذلك في الدين المسيحي. لكنها على نحو أسمى ومصعَّد. إنها تفسرها وتصعدها.

إن الكيفية التي يصل بها الإنسان إلى الموضوعية تجري عنده على نحوين. فأما على النحو الأول فتتمثل في كونه مستثنياً لغيره. وأما في النحو الثاني فتتمثل في كون الإنسان قد خُلص طبيعياً من الزماني وهذا التخليص الطبيعي هو الموت. فالموت يأخذ من الإنسان ما هو زماني وما هو ماض فيه، لكنه لا سلطان له على ما يتجاوز منه ذلك، على ما هو منه في ذاته ولذاته. وكون الإنسان له حينئذ في ذاته مثل هذه المنطقة– إذ هو موجود في ذاته ولذاته– فيمكن في هذا الموقف ألا يكون قد وصل إلى الوعي به. فالوعي بالذات ليس له بعد الدلالة الأزلية التي لروحه. والتخليص يقتصر على الوجود الحسي، لكن ما يُحفظ للفرد هنا هو الكيفية العرضية الباقية بتمامها، كيفية جزئيته وحاضره الحسي. فهو محشور في التصور وفيه يبقى. لكن ذلك ليس له صورة الحقيقة، بل إن ما بقي له في هذه الحالة له صورة وجوده الحسي الكاملة.

لذلك فإن عبادة الأموات ما تزال ضعيفة تمام الضعف، وذات مضمون عرضي، وللأموات قوة لكنها قوة ضعيفة.

فالدائم لديهم وما هو جالب للانتباه حسياً وما هو خالد حسياً هو عظامهم. لذلك فالكثير من الشعوب تعبد عظام الموتى وتسحر بواسطتها. ويمكن أن نذكر هنا بالحروز. فمن ذلك أن المبشرين كانوا من ناحية أولى يتنافسون في معارضة هذه العبادة، ومن ناحية ثانية كانوا ينسبون إليها في دين أصحابها سلطاناً أكبر. ومن ذلك ما يحكيه كابوتسينر[1] عن كون الزنوج لهم عقد يعدونها بدم الإنسان بصورة سحرية، وينسبون إليها تأمين الإنسان ضد الحيوانات الوحشية. ويقول إنه قد رأى في حالات كثيرة أن أناساً حاملين لهذه العقد افترستهم الحيوانات، في حين أن الذين خلعوا هذه العقد لم يصبهم سوء.

إن الموتى باعتبارهم أصحاب هذا السلطان يطلبون العبادة إذن. وهذه العبادة لا تتمثل في أي شيء آخر عدا أن يخصوا بعناية ما، وأن يمدوا بغذاء وشراب. وأغلب الشعوب القديمة كانوا يعطون الموتى غذاء في القبور. لذلك فهذا هو تصور ما هو حقيقي ودائم وباق على خضوع شديد. كما يتصورون أن الموتى يبعثون مرة ثانية للحضور أو أنهم يمكن أن يكونوا موضوع فكر تارة باعتبارهم ذوي سلطان يريد أن ينتقم من إهمال الواجبات، وطورا باعتبارهم مسحورين بواسطة سلطان السحرة وسلطان الوعي بالذات الفعلي. ومن ثم فهم خاضعون لهذا السلطان. ويمكن لبعض الأمثلة أن توضح هذا الأمر.

فرجل الدين كافاتزي (**وصف تاريخي لممالك الكونجو الثلاث إلخ.. منشن 1694** [2]) الذي أقام في الكونجو مدة طويلة يحكي الكثير عن هؤلاء السحرة عند الشعب، وكان غالباً ما يدعوهم فيجمعهم كلما عن له ذلك. وهم يجتمعون بين الحين والآخر، ويزعمون أن ما دفعهم للقاء هو هذا الميت أو ذاك. وينبغي أن يظهر أفراد الشعب وكل واحد منهم مسلح بسكين. ويظهر الساحر هو بدوره محمولا في شباك ومحلى بحجارة كريمة وريش إلخ.. وتتلقاه الجماعة بالأغاني والرقص والفرح المفرط، حيث تعزف موسيقى وحشية مذهلة ومهولة، موسيقى من المفروض أن تؤثر، إذ إن الروح المودع في نشوة الرحلة الغنائية هو نفسه يعبد ذلك. وما

---

(1) انظر الدروس 10 ص. 298.

(2) جيوفاني أنتونيو كافاتزي وصف تاريخي للممالك الثلاث الكونجو وماتمبا وأنجولا بولونيا 1687.

أن يحصل ذلك حتى ينهض الساحر ويقوم بإشارة مثله مثل المجذوب تماماً، ويمزق ثيابه ويقلب عينيه، ويعض نفسه ويحكها، وحينئذ يعبر عما يطلب الميت، ويجيب عن أسئلة سائليه حاجاتهم. والميت المتكلم (بلسان الساحر) يهدد بالويل والثبور، ويتمنى لهم الشرور، ويعيرهم بنكران أقربائه لجميله، لكونهم لم يتقربوا إليه بدم إنسان. وقد قال كافاتزي: فيظهر عليه أثر الجنون الجهنمي، ويصيح خائفا، ويطالب بالدم الذي لم يحمل إليه، ويقبض على موسى، ويطعن به شخصاً في صدره أو جلدة الرأس فما دونها، ويبقر البطون، ويشرب الدم المنبجس ويمزق الأجساد، ويوزع اللحم على البقية الذين لم يرهم يأكلون حتى لو كانوا من أقرب أقربائهم. وهم يعلمون هذه النهاية مسبقاً، لكنهم يحضرون إلى اجتماع حفلات الانجذاب هذه (الدروشة).

فأهل قبيلة **الجاجا** يتصورون أن الموتى يجوعون ويظمؤون. فعندما يمرض الواحد منهم أو بصورة أفضل لما يرى الأشباح أو أحلاماً، فإنه يدعو **السنغيلي** (الساحر) ويسأله. وهذا السنغيلي يبحث في كل الأحوال، فتكون النتيجة أن الشبح جاء من أحد الأقرباء الموتى، حاضر هنا، وأنه ينبغي أن يذهب إلى سنغيلي آخر حتى يطرده. ذلك أن لكل سنغيلي مهمته الخاصة. وهذا الأخير يوصله إلى قبر الشيخ الذي ظهر له، أو إلى قبر أصل المرض. وهنا يتم لعن الميت وتعييره وتهديده حتى يحل في السنغيلي، ويكشف عما يطلب حتى تتم ترضيته. كذلك يكون الأمر عندما يكون قد مات منذ أمد طويل. أما إذا كان قد دفن من قريب، فإنه يتم استخراج الجثة من القبر، ويقطع رأسه ويحطم. وما يخرج منه من سوائل ينبغي للمريض أن يأكل بعضها في غذائه، والبعض الأخر يصنع منها ضمادات يحملها. وأعسر من ذلك الحالة التي لا يكون فيها للميت قبر وقد أكله أصدقاؤه أو أعداؤه أو الحيوانات. فيختار السنغيلي أدعية، ثم يقول إن الروح قد تناسخ في جسم قرد أو طير إلخ... ويرد الأمر إلى أن هذا الطير ينبغي أن يحبس ويقتل ويأكله المريض. وبذلك فإن الروح يكون قد فقد كل حق في أن يكون شيئاً.

وما دام الكلام دائراً على الديمومة، فإنه يتضح من ذلك أن الروحي لم يترك له مكان لسلطان حر وقائم الذات.

فبوصفه ميتا، يُقدم الإنسان منزوع الوجود العيني والخارجي، لكنه يبقى له في هذه

الدائرة طبيعته ذات العرضية التامة، وتبقى وضعنته معلقة تماماً على نحو خارجي وهي تامة الطابع الشكلي، وهي ليست بعد ما هو جوهري وما يعتد بوجوده. وما يبقى له كذلك هو الطبيعة العرضية. وحتى المدة التي تُعطى للميت، فإنها خاصية سطحية. وهي ليست بعد تطهيراً له، بل هو يبقى وجوداً عرضياً في السلطان بين يدي الوعي الحي والساحر، بحيث إن لهذا الساحر فعلاً إمكانية أن يميته ثانية.

إن تصور خلود الروح مقترن بتصور الإله. وهو يقترن خاصة وبصورة دائمة بالدرجة التي يتأسس عليها المفهوم الميتافيزيقي للإله. وكلما ازدادت الإحاطة بسلطان الروحانية بمقتضى مضمونها على نحو أزلي، كلما كان تصور الإله وتصور روح الفرد الإنساني وخلود الروح أكثر شرفاً.

وبنفس ما يبدو عليه الإنسان من الضعف وفقدان القوة هنا، يبدو عليه كذلك عند اليونان وعند هوميروس. ففي مواقفه في **ستيكس (تشخيص لأحد أنهار جهنم)** يدعو الملك أوديسيوس (=أوليس) الأموات، ويذبح كبشاً أسود، ولا يتمكن من استعادة أشباح ذكرياته والكلام إلا بفضل القدرة التي يستمدها من الدم. فهم يشتهون الدم حتى يحصلوا على الحيوية منه. وهو يترك البعض يشربون ويمنع البقية بالسيف.

وبقدر ما يكون تصور روح الإنسان حسياً، يكون تصور ما يمثل القوة في ذاته ولذاته حسياً مثله.

إن المثال الذي ضربناه يتضمن كذلك مدى ضآلة الإنسان باعتباره فرداً على مستوى هذا الموقف. وقلة اعتبار الإنسان هذه بسبب غيره يعرف عند الزنوج بوضعية العبودية التي هي عامة بينهم. والأسرى يصبحون عبيداً أو يقتلون. ومع تصور الخلود تزداد قيمة الحياة، إذ لعل المرء يرى أنه مبعوث: ذلك أنه كان يظن الحياة قليلة القيمة. فمن ناحية أولى كانت الحال كذلك. ولكن من ناحية ثانية فبسبب ذلك يزداد حق الفرد في الحياة، ولا يصبح هذا القدر كبيراً، إلا بقدر ما يعلم الإنسان أنه حر في ذاته. وكلتا الخاصيتين خاصية الكون للذات الذاتي والمتناهي وخاصية السلطان المطلق التي ستظهر قريبا بوصفها روحاً مطلقاً خاصيتان شديدتا الترابط.

ولهذه العلة كذلك فقد يظن المرء أن الإنسان لما لقيمته من العظم بوصفه صاحب هذا

السلطان مكرم هنا وله الشعور بكرامته. لكن الأمر بالعكس من ذلك، فالإنسان هنا عديم القيمة تماماً. وذلك لأن الكرامة لا تكون للإنسان، لكونه ذا إرادة مباشرة، بل هي لا تكون له إلا لأنه يعلم بوجود ما هو في ذاته ولذاته، وبوجود ما هو جوهري ويخضع إرادته الطبيعية له، ويعمل بما يناسبه. ولا يكون للإنسان كرامة، ولا تكون للحياة ذاتها قيمة ما إلا بفضل تجاوز التسيب الطبيعي، وبفضل العلم بأن الكلي والموجود في ذاته ولذاته أمر حقيقي.

3 - مناسك العبادة في دين السحر

لا يمكن أن نتكلم على مشاعر العبادة في دائرة السحر، حيث يكون الوعي بالروحانية مقصوراً على اعتبارها قائمة في الوعي الفردي العيني، لا يمكن أن نتكلم عليها بوصفها عبادة حرة لكائن روحي قائم في ذاته ولذاته قياماً موضوعياً. فهذه العلاقة هي في هذه الحالة بالأحرى استعمال للسيادة على الطبيعة، وسيادة بعض الأوعاء على آخرين، على أوعاء السحرة وعلى أوعاء الجاهلين. ووضعية هذه السيادة هي وضعية الإذهال الحسي، حيث تُنسى الإرادة العينية وتضمحل، وحيث يرتفع الوعي الحسي المجرد إلى أسمى الدرجات. إن الأدوات التي تنتج هذا الإذهال هي الرقص والموسيقى والصياح والأكل، وحتى الاختلاط الجنسي. وإلى حد كبير، فتلك هي ما يمثل مناسك العبادة.

إن الطريق المنطلقة من صورة الدين هذه تتمثل في تطهير الروح من الطابع الخارجي ومن المباشرة الحسية للوصول إلى رؤية الروح باعتباره روحاً في التصور وفي الفكر.

إن فائدة هذا المسار التقدمي هي بصورة عامة وضعنة الروحي، أعني جعله موضوعياً خالصاً ومحتويا على دلالة الروح الكلي.

II - انقسام الوعي على ذاته

إن التقدم الموالي هو التقدم الذي يصبح الوعي بمقتضاه سلطاناً جوهرياً، فتفقد الإرادة المباشرة سلطانها. وإذ يحصل الوعي حينئذ بالإله سلطاناً مطلقاً، فإن ذلك ليس هو بعد دين الحرية. ذلك أن الإنسان يسمو بالفعل على ذاته بحصول ذلك الوعي، ويتحقق تمييز الروح الجوهري. لكن الوعي بهذا السمو، باعتباره سلطاناً دون مزيد تحديد، هذا الجزئي ليس إلا أمراً عرضياً، مجرد أمر سلبي وعدمي. فبفضل هذا السلطان يقوم كل شيء، بل هو القيام نفسه بالنسبة إلى كل الأشياء، بحيث إن حرية ما هو في ذاته ولذاته لم يتم الاعتراف بها بعد. تلك هي وحدة الوجود.

إن هذا السلطان، الذي هو أمر في الفكر، ليس الوعي به وعياً به بوصفه موضوع فكر وروحياً في ذاته. فلا بد هنا من أن يكون لهذا السلطان وجود روحي. لكنه ليس له ذلك بعد في ذاته، حتى يكون حراً لذاته. وإذن فله مرحلة الروحانية، لكنه مقصور مرة أخرة على إنسان يعي ذاته، باعتباره هذا السلطان المعين.

ففي تسامي الروح الذي نحن بصدده هنا، يكون الانطلاق من المتناهي والعرضي، فيحدد هذا المنطلق باعتباره الأمر السلبي، ويكون الجوهر الكلي الموجود في ذاته ما بفضله يكون هذا المتناهي سلبياً وموضوعاً. أما الجوهر، فإنه ما ليس بموضوع، بل هو الموجود في ذاته، وهو السلطان بالقياس إلى المتناهي.

والآن فالوعي الذي يسمو، يسمو بوصفه فكرا، ولكن دون أن يكون له وعي بهذه الفكرة الكلية، ودون أن يعبر عنها في شكل الفكرة. فهذا السمو ليس هو في المقام الأول إلا صعوداً قُدما. والآخر نكوص، إذ ينكص الضروري إلى المتناهي. ففي الأول يُنسى المتناهي. وفي الثاني تتجه علاقة الجوهر نحو التناهي. ولما كان الإله هنا ليس له إلا خاصية كونه جوهر المتناهي وسلطانه، فإنه هو بدوره غير محدد. إنه ليس واعياً بعد بنفسه بوصفه محدداً في ذاته

ولذاته. إنه ليس بعد واعياً بذاته بوصفه روحاً.

وعلى هذا الأساس الكلي يتشكل الكثير من الصور التي هي محاولات تتقدم نحو رؤية الجوهر بوصفه محدداً لذاته.

1- ففي المقام الأول (في الدين الصيني) يُعلم الجوهر بوصفه أساساً بسيطا، فيكون حينئذ حاضراً مباشرة في المتناهي والعرضي.

فيحصل تقدم الوعي بأن يكون الروح، حتى وإن كان المدد القيامي لم ير بعد بوصفه روحاً، إلا أن الحقيقة التي تؤسس كل ظاهرات الوعي في ذاته، تتمثل في هذه الدرجة، في أنه لا شيء مما ينتسب إلى مفهوم الروح يمكن أن يتخلف. وإذن فهنا أيضاً يصير المدد القيامي ذاتاً. لكن ذلك يكون بحسب كيفية تحقيقه إياها. وحينئذ فهنا تبرز تحديدات الروح التي توجد في ذاتها من هنا فصاعدا على نحو براني. والتحدد التام وآخر نقاط الشكل تلك النقطة الأخيرة التي للواحد، نقطة الما هو لذاته، النقطة التي توضع الآن وضعاً برانياً، بحيث إن إنساناً معيناً حاضراً بالفعل يُعلم بوصفه السلطان المطلق.

إن هذا الوعي قد ظهر في الدين الصيني، حيث يكون القيصر على الأقل داعماً للسلطان.

2- إن المدد القيامي في الدين الهندي وحدة مجردة. والوعي به لا يعتبره أكثر من مجرد أساس. وهذه الوحدة المجردة ذات قرابة كذلك من الروح. ذلك أنه من حيث هو الأنا، فهو هذه الوحدة نفسها. وحينئذ فالإنسان يسمو هنا، إذ هو يرفع ذاته إلى وحدته الباطنة والمجردة، وحدة المدد القيامي ويماهيها، فيمدها هكذا بالوجود. وبعض الناس هم بالطبع وجود هذه الوحدة، وآخرون يمكن أن يرتقوا إليها.

إن الوحدة التي هي المسيطرة هنا تحاول كذلك أن تتخلّق. ولعل تخلقها الحقيقي وسلبية تلخيص الفروق هو الروح الذي يحدد نفسه بنفسه، فيظهر لنفسه في ذاتيته. وذاتية الروح هذه قد تعطيه مضموناً يكون جديراً به، ويكون هو بدوره من طبيعة روحية. لكن خاصية الطبعانية تبقى هنا، وإن في حد مقصور على التقدم نحو الفروق والتخلق. وحتى تتمايز تتعين وجوه الروح فتتجاور أفرادها. ومن ثم

فالتخلق الذي هو ضروري في مفهوم الروح، هو ذاته عديم الروح. وبالتالي فعلينا في الدين الطبيعي أن نمكث في الماضي حتى نجد الروح متخلقا (من ذلك تصور التجسد والثلاثية في الدين الهندي). وعلينا أن نجد مراحل تنتسب إلى الروح، لكنها تُفسر بصورة تجعلها غير منتسبة إليه. فالخصائص تعينت أشخاصها وصارت تصدر متطابقة. وهكذا فالثلاثية في الدين الهندي لا تعتبر تثليثا، ذلك أن الروح المطلق هو الوحيد الذي هو السلطان على مراحله.

وفي هذا المضمار، فإن تصور الدين الطبيعي عرضة لمصاعب جمة. فهو دائماً متناقض، بل هو التناقض عينه. فمن ناحية أولى، يُوضع الروحي وهو أمر حر جوهرياً. ومن ناحية ثانية، يوضع ذلك بوصفه خاصية طبيعية، ويتصور في تعين شخصي بمضمون له التعين الشخصي الثابت، والذي هو من ثم غير متناسب تماماً مع الروح، إذ إن الروح لا يكون إلا الروح الحقيقي الحر.

3- وفي الصورة الأخيرة التي تنتسب إلى هذه الدرجة من ازدواج الوعي يوجد ويحيا تعين المدد القيامي وحضوره في فرد معين، وهو في تخلق للوحدة لا يتوقف، تخلق وحدة الذاتية للصورة المتواصلة قدما والمتجاوزة على الأقل باعتبارها أعدمت واضمحلت. ذلك هو (دين) **اللامية أو البوذية**.

وقبل أن ننظر بدقة في وجود هذا الدين التاريخي، فلنحصِّل الخاصية الكلية لهذه الدرجة بكاملها ولمفهومها الميتافيزقي. علينا هنا أن نحدد بدقة مفهوم النسخ المتجاوز وعلاقة الجوهر بالمتناهي.

المفهوم الميتافيزيقي

ينبغي أولاً أن نتكلم عن «**المفهوم المتافيزيقي**»، وأن نشرح ما نفهم بذلك. فلدينا هنا مضمون متعين تمام التعين. ومن ثم فالمفهوم المتافيزيقي المنطقي يبدو قد تقدم. وهو موجود وراءنا، وذلك بالذات لأننا نوجد في مجال العيني المطلق. فالمضمون هو الروح. والتخلق الذي هو الروح، هو تخلق مضمون فلسفة الدين كلها. فالدرجة التي نجد فيها الروح تعطينا الأديان المختلفة، واختلاف خاصيتها هذا هو حينئذ على حال تجعل ظهوره يكون خلال

تكوينه لمختلف الدرجات صورة خارجية أساسها الروح الذي تكون فروقه فيه موضوعة على صورة محددة. لكن هذه الصورة هي صورة منطقية كلية. ومن ثم فالصورة هي المجرد. لكن هذا التحدد ليس مقصوراً في نفس الوقت على هذه المرحلة الخارجية، بل هو بالأحرى منطقي، هو الروح المحدد الأكثر جوانية. وهو يوحد الأمرين في ذاته، وهو الأكثر جوانية، وهو في آن الصورة الخارجية. وتلك هي طبيعة المفهوم، والكون جوهرياً، وجوهر الظهور، وجوهر فرق الصورة. وهذه الخاصية المنطقية هي، من ناحية أولى، أمر عيني باعتباره روحاً. وهذا الكل هو جوهرية الروح البسيطة. لكنه، من ناحية ثانية ومرة أخرى، هو الصورة الخارجية فيه، الصورة التي بفضلها يميز ذاته عن غيره. وهذا التحدد الأكثر جوانية، وبمقتضى مضمون كل درجة من طبيعته الجوهرية، هو في آن الصورة الخارجية. وقد يبدو، عند النظر إلى موضوع طبيعي آخر، يكون المنطقي باطنه هو\ز وإذن فبمثل هذا الشكل العيني، مثل الروح المتناهي، تكون حال ذلك كذلك. ففي فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح لا تكون هذه الصورة المنطقية هي خاصة ما ينبغي إثارته، إذ في مضمون مثل الطبيعة والروح، تكون الصورة المنطقية على نحو متناه. ويمكن أن يكون عرض المنطقي، في مثل هذا المجال، نسقاً من الأقيسة والوسائط. ومن دون الفصل في المسألة فصلاً بعيد المدى ومناسباً لحصر الهدف، تبقى المهمة والنظر في التحديد المفهومي البسيط غير كافية.

ولأن الخصائص المنطقية، باعتبارها أساساً جوهرياً، تختفي في هذه الدوائر، وليست قائمة في ما يناسب وجودها الفكري البسيط، فإنه ليس من الضروري إثارتها لذاتها، في حين أن المنطقي يقبل البروز الحميم في دين الروح. وهنا بالذات يكون ذلك الذي عاد ثانية في شكله البسيط، هو ما يقبل الملاحظة بيسر. وعندما يكون جالبا للانتباه، فإن ذلك فيه ما يعذر كونه قد يصبح موضوعاً خاصاً للملاحظة.

وباعتبار ما، فقد كان بوسعنا كذلك أن نتسلمه. ولكن باعتبار آخر وبسبب بساطته، كان بوسعنا أن نعالجه، لأن في ذلك فائدة، بعد أن كان يُعالج سابقاً في علم الكلام العقلي، وكان يقع فيه خاصة بوصفه علم الإله. ومنذ فلسفة كنط، وقع رفضه باعتباره أمراً متدنياً وشريراً وغير جدير بالاحترام، لذلك فإنه يحتاج إلى الدفاع عنه والتبرير.

إن الخصائص المفهومية والمفهوم عامة ليست في ذاتها بالأمر الساكن، بل هي محركة

لذاتها، وهي فعل بالجوهر. ولذلك بالذات، فهي وساطة، مثلما أن الفكر فعل في ذاته، ومثلما أن الفكرة المحددة كذلك، تحتوي على الوساطة في ذاتها. وأدلة وجود الإله هي أيضاً وساطة، والمفهوم ينبغي أن يُعرض بوساطة. وهو في الحالتين هو نفسه. لكن الوساطة في أدلة وجود الإله لها شكل يجعلها وكأنها وضعت من أجل المعرفة. ومن أجل ذلك الأمر نفسه، ينمو رأي ثابت، بأنه ينبغي أن يبرهن عليه بالنسبة إلي- وحينئذ فذلك هو ما تهتم به معرفتي. وبعد ما قيل عن طبيعة المفهوم، يتضح أنه ليس علينا أن نتصور الوساطة على هذا النحو، وأن نعتبرها ذاتية، بل إن الحقيقي هو سلوك إلهي موضوعي في ذاته وأن منطقيَه موجود فيه، وأن الوساطة لا تكون بحق مرحلة ضرورية إلا في حدود تصورها هذا التصور. إن أدلة وجود الإله ينبغي أن تتبين مرحلة من المفهوم ذاته مرحلة ضرورية باعتبارها تقدما وباعتبارها فاعلية المفهوم ذاته[1].

إن شكله الموالي قد تحدد بوصفه درجة الوحدة المباشرة، وذلك بسبب كوننا ما نزال تماماً في الدرجة الأولى التي حددناها، باعتبارها مباشرة. وانطلاقاً من تحديد المباشرة هذا، ينتج أننا نوجد هنا بإزاء خصائص تامة التجريد. ذلك أن المباشر والمجرد متطابقان. فالمباشر هو الوجود، وهو المجرد في الفكر المباشر. إنه ما لم يتعمق بعد في ذاته. ومن ثم فهو ما لم يتعين بجعل نفسه عينياً، بسبب عدم امتلائه بمزيد تفكير. وعندما نجرد الروح باعتباره موضوعاً عامة، ونجرد الطبعانية أو كيفية حقيقته، عندما نجرد هذين الجانبين من عيني المضمون ولا نبقي إلا على الخصائص الفكرية البسيطة، يكون الحاصل لدينا حينئذ خاصية تحديد مجرد للإله وللمتناهي. فيتقابل حينئذ هذان الجانبان تقابل اللامتناهي والمتناهي، أحدهما باعتباره الوجود، والثاني الإنية، أحدهما الجوهر والثاني العرض، أحدهما الكلي والثاني الجزئي. وفي الحقيقة فإن هذه الخصائص مختلفة فيما بينها بشيء ما- من ذلك أن الكلي هو في ذاته

(1) تعليق المترجم: إشارة واضحة للضميمة المتعلقة بأدلة وجود الإله ما يبين أن خيارنا اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الدين وليست مجرد ضميمة وتقديمها على التكوينية التاريخية للأديان العينية كان أمراً واجباً لأنها مثلها مثل القسم النظري أمر مقوم لعملية التأسيس لهذا الفن الجديد: والواصلة بين بعدي التأسيس هي أن علاقتهما هي علاقة الفن بما بعده: فعملية تسامي العقل هي عين الاستدلال على وجود الإله أو المعرفة بموضوع الدين الأساس والنظر في نظرية المعرفة بوصفها عين نضوح العقل الإنساني هو ما بعد هذه العملية أو إن شئنا الوعي النظري بطبيعة الفعل النظري من حيث هو عين تسامي العقل الإنساني نحو المطلق والكلي واللامتناهي وطبيعة صلتهما بالنسبي والجزئي والمتناهي أي جوهر الفكر التأملي والعقل المتحرر من الفكر الاستريائي ومنطق الحصاة.

أكثر عينية من الجوهر ضرورة– لكنه كان بوسعنا هنا أن ندرك هذه الخصائص في حال غير منبسطة[1]. وحينئذ فسيان بالنسبة إلى ملاحظتها بأكثر دقة أي شكل نأخذ، لأن الأمر الجوهري هو علاقتها بما يقابلها.

إن هذه العلاقة التي توضع فيها هذه المفاهيم بعضها مع البعض موجودة في طبيعتها وجودَها في الدين. ونحن سنتلقاها من هذا الجانب أولاً. فالإنسان يصعد في سلوكه من المتناهي إلى اللامتناهي. وإذ يمثل العالم لديه، فإنه يشعر بما لا يعتبره كافيا (فالشعور يحس كذلك بما يدركه الفكر أو بما على الفكر إدراكه). فهو لا يقنع به غاية أخيرة، بل هو يرى أن العالم خليط من الأشياء المتناهية. كما يعلم ذاته بوصفه عرضاً وفانيا فيخرج متجاوزاً الفردي ويسمو إلى الكلي، إلى الواحد الموجود في ذاته ولذاته، إلى جوهر لا تناسبه هذه العرضية والمشروطية، يكون جوهراً خالصاً مقابل هذا العرضي، ويكون القوة ويرى أن هذا العرضي موجود وغير موجود في آن. وحينئذ فالدين يتمثل بالذات في أن الإنسان يطلب أساساً لعدم قيامه، وهو لن يجد اطمئنانه إلا عندما يمثل اللامتناهي أمامه. وعندما نتكلم عن الدين بهذا التجريد، فإن هذه العلاقة تكون موجودة بعد لدينا وتكون النقلة من المتناهي إلى اللامتناهي حاصلة. وهذه النقلة هي تلك النقلة الموحدة في طبيعة هذه الخصائص، أعني في المفهوم. ويمكننا أن نلاحظ هنا أنه بوسعنا أن نمكث في خاصية النقلة هذه، وباكتناه أدق، فإن هذه النقلة يمكن أن نتصورها ضربين من التصور: فيمكن أولاً أن نعتبرها نقلة من المتناهي إلى اللامتناهي باعتباره ماوراء. وهذه علاقة أكثر حداثة. ويمكن ثانياً أن نعتبرها على نحو يحافظ على وحدة الأمرين، فيكون المتناهي محتوى في اللامتناهي. ففي الدين الطبيعي يمدد تحديده فيتمثل في أن الوجود المباشر لأي كائن جزئي، طبيعياً كان أو روحياً، وجود متناه فيشمل محتواه اللامتناهي ويعلم في الحدس المحدود لمثل هذا الموضوع في آن جوهراً لامتناهياً ومددا قيامياً[2] حراً. وما يوجد في ذلك هو أن الأشياء المتناهية مثل الشمس أو الحيوان إلخ... يتم فيها حدس اللامتناهي في متنوعه الخارجي وفي الوحدة اللامتناهية الباطنة والمدد القيامي الإلهي في آن. وسيكون اللامتناهي ذاته حاضراً بالنسبة إلى الوعي في الوجود المتناهي هنا

(1) تعليق المترجم: اضطررت لاستعمال البسط مقابلاً للقبض وصفين لحال الظاهرة عندما تكون قبل بروز مقوماتها وظهورها وبعده.

(2) تعليق المترجم: للتمييز بين الفيزن والزوبستنس سنختار كلمة جوهر للأولى وكلمة المدد القيامي للثانية.

والحضور الإلهي في هذا الوجود الفردي إلى حد يجعله غير مختلف، بل هو بالأحرى الكيفية التي يوجد عليها الإله، بحيث يكون الوجود الطبيعي محفوظاً في وحدة مباشرة مع المدد القيامي.

إن هذا التقدم من المتناهي إلى اللامتناهي ليس مجرد واقعة فحسب، ولا هو من قصص الدين، بل هو ضروري بمقتضى المفهوم. وهو قائم في طبيعة مثل هذه الخاصية ذاتها. فهذه النقلة هي الفكر ذاته. ولا يعني ذلك شيئاً آخر غير أننا نعلم اللامتناهي في المتناهي، والكلي في الجزئي. فالوعي بالكلي واللامتناهي هو الفكر باعتباره وساطة في ذاته، واندفاعاً متسامياً خارج ذاته، وتجاوزاً لما هو خارجي وفردي عامة. تلك هي طبيعة الفكر عامة. فنحن ندرك بالفكر موضوعاً فنحصل بفضل ذلك على قانونه وجوهره وكليته ماثلاً أمامنا. والإنسان المفكر هو بإطلاق الوحيد الذي له دين. أما الحيوان فلا دين له لأنه لا يفكر. وكان حينئذ يكون علينا أن نبين من مثل هذه الخاصية للمتناهي والفردي والعرضي، أن المتناهي والفردي والعرضي أمور موجودة، وأنها عندما تترجم إلى اللامتناهي والكلي والجوهري لا يمكنها أن تبقى متناهية وفردية وعرضية، بل إنها تصبح لامتناهية وكلية وجوهرية، وهي-بمقتضى مددها القيامي- ينبغي أن تعود إلى اللامتناهي والكلي والجوهري. وهذه الخاصية تنتسب بالكامل إلى النظر المنطقي.

إن السمو لا يحتاج أن يتخذ من العرضي منطلقه فحسب حتى يصل إلى ضرورة الجوهر الموجود في ذاته ولذاته، بل إنه يمكننا أن نحدد العالم كذلك تحديداً آخر. فالضرورة هي غاية الوجود والجوهر. وإذن فإنه يتقدم عليها كثير من المقولات. فالعالم يمكن أن يكون متكثراً ومتنوعاً، وحقيقته هي إذن حقيقة الواحد. وهكذا فمثلما أنه يمكن الانتقال من الكثير إلى الواحد ومن المتناهي إلى اللامتناهي، فكذلك يمكن الانتقال من الوجود عامة إلى الجوهر.

إن النقلة من المتناهي إلى اللامتناهي ومن العرضي إلى المدد القيامي إلخ...نقلة تنتسب إلى فعل الفكر في الوعي، وهي الطبيعة السرمدية لهذه الخصائص ذاتها، أعني طبيعة تلك الخصائص في الحقيقة. فالمتناهي ليس المطلق، بل ليس هو إلا ما هو إلى زوال وما هو صائر إلى اللامتناهي. والفردي ليس إلا عودته إلى الكلي، والعرضي ليس إلا عودته إلى المدد القيامي. ولا تكون هذه النقلة وساطة إلا ما كانت حركة من خاصية البداية، بما هي تحدد مباشر إلى

آخرها، إلى اللامتناهي، وإلى الكلي. وليس المدد القيامي المجرد بالأمر المباشر بل هو الصائر بفضل هذا التجاوز، هذا الواضع لنفسه. وكون ذلك هو الطبيعة الحقيقية لهذه الخصائص ذاتها، هو ما سيتم البرهان عليه في المنطق. وإنه لمن الجوهري أن نحفظ ذلك في معناه الذاتي له، أعني بالتعيين أننا لسنا نحن الذين نصير في استريائنا الخارجي، بل إن ما يصير من إحدى هذه الخصائص إلى أخراها هو تلك الخصائص ذاتها. وبالأحرى فإنها هي التي تحقق ذلك التجاوز في ذاتها. إن هذا الأمر الجدلي من التحديد المتعلق بالمتناهي، أريد أن أواصل عرضه بقليل من الكلمات.

فنحن نقول: **يوجد**. وهذا الوجود هو في آن متناه. إن ما هو موجود يكون بفضل غايته، بنفيه، وبحده وبسبب بداية آخر فيه ليس هو عين ذاته. وخاصية التناهي خاصية كيفية، وهي كيفٌ عامةً، والمتناهي هو على نحو يجعل الكيفية مجرد تحدد متحد مباشرة مع الوجود، بحيث إن الكيفية عندما تزول يزول معها كون «**الشيء شيئاً ما**». نقول إن شيئاً ما أحمر. وأحمر يمثل هنا الكيفية. فإذا زالت هذه الكيفية، فإن ذلك الشيء لا يبقى ذلك الشيء. ولو لم يكن له مدد قيامي يحمله لكان «**الشيء ما**» قد فُقد. والأمر بالمثل في الروح: يوجد أناس لهم طبع تام التحديد. فإذا فقد هذا الطبع، انتهى وجود هؤلاء الناس. فالفضيلة الأساسية لكاتو[1] كانت الجمهورية الرومانية. وبمجرد انتهاء هذه الصفة الكيفية انتهى معها. فلهذه الصفة الكيفية من الارتباط معه إلى حد كونه لم يكن بوسعه أن يبقى من دونها. وهذه الصفة الكيفية متناهية. وهي بالجوهر حد. إنها نفي. وحد كاتو هو كونه الروماني الجمهوري. وروحه، وفكرته المثال، ليس له محتوى أكبر من ذلك. ولما كانت الصفة الكيفية مكونة لحد شيء ما، فإننا نصف ذلك الشيء بأنه شيء متناه، إنه بالجوهر قائم في حده وفي نفيه. ومن ثم فخاصية النفي و«**الشيء ما**» هي بالجوهر علاقته بآخره. وهذا الآخر ليس آخر متناهياً، بل هو اللامتناهي. والمتناهي من حيث قيامه بجوهره يتمثل في أنه يحصل عليه في نفيه. وعندما يتقدم، فإنه يكون آخر، والآخر هنا هو اللامتناهي.

والفكرة الأساسية هي أن المتناهي هو ذلك الشيء المحدد. وهو ما ليس وجوده قائماً فيه، بل هو

---

(1) تعليق المترجم: ماركوس بورسيوس كاتو ويعرف عادة بكاتو الأصغر تمييزاً له عن جده كاتو لأكبر. سياسي في روما اعتنق الفلسفة الرواقية (95– 46 قبل الميلاد) خطيب مفوه وقانوني. عرف بصدامه مع يوليوس قيصر.

ما وجوده في غيره. وهذا الغير هو اللامتناهي. والمتناهي هو بالذات ما من حقيقته اللامتناهي. فليس المتناهي هو ما هو ذاته، بل هو نقيضه، إنه اللامتناهي.

إن هذا التقدم ضروري. وهو موضوع في المفهوم. فالمتناهي متناه في ذاته وتلك هي طبيعته. وحينئذ، فالسمو نحو الإله هو بالذات ما رأينا. فهذا الوعي المتناهي بالذات لا يبقى في التناهي، بل هو يتركه ويتخلى عنه ويتصور ذاته اللامتناهية، ويحصّل ذلك في السمو نحو الإله. وهو العقلي بذلك. إن هذا التقدم هو أكثر الأشياء جوانية. وهو المنطقي الخالص. وهو لا يعتبر، عند تصوره هذا التصور، إلا أحد جوانب الكل. فالمتناهي يفنى في اللامتناهي. ومن طبيعته أن يضع اللامتناهي بوصفه حقيقته. لكن اللامتناهي أي ما صاره المتناهي، ليس هو بعد إلا اللامتناهي المجرد. وليس هو موجوداً إلا وجوداً سلبياً، باعتباره قد تحدد بـ«**ما ليس بمتناه**». وهذا اللامتناهي هو بدوره كذلك جوهرياً هذا الذي لم يتحدد إلا سلباً، وما سيتجاوز ذاته، وسيحددها عامة، وسيتجاوز نفيه، ويضع ذاته بوصفها إثباتاً من ناحية أولى، وأنه كذلك من ناحية ثانية ما سيتجاوز تجريده، ويتعين فيضع مرحلة التناهي في ذاته. فالمتناهي يمحي أولاً في اللامتناهي. لم يعد موجوداً. وليس وجوده إلا ظاهراً من الوجود. ثم يصبح لدينا اللامتناهي. ثم يكون لدينا اللامتناهي باعتباره ليس إلا لامتناهياً مجرداً ماثلاً أمامنا ضمن دائرته، وخاصيتُه أنه مقصور على تجاوز هذا التجريد. وينتج ذلك عن مفهوم اللامتناهي: إنه نفي النفي. إنه النفي المتعلق بذاته. وذلك هو الإيجاب المطلق والوجود في آن، أي العلاقة البسيطة بذاته– ذلك هو الوجود. وبذلك يحصل الأمر الثاني المتمثل في أن اللامتناهي ليس بالأمر الموضوع بصورة عامة، بل هو كذلك إيجاب. فيكون بذلك محدداً لذاته في ذاته وحافظا لمرحلة التناهي في ذاته، ولكن في شكل ذهني. إنه نفي النفي، وهو بذلك يتضمن الفرق بين أحد النفيين والنفي الآخر. وبذلك يحل الحد ومعه المتناهي. وعندما نحدد النفي تحديداً أدق، يكون أحد الأمرين هو اللامتناهي، ويكون الثاني المتناهي. واللامتناهي الحقيقي هو وحدتهما كليهما.

ولا تتقوم طبيعة اللامتناهي وهويته الحقيقية إلا عند اجتماع هاتين المرحلتين. ولا يتكون مفهوم المتناهي إلا بهذا الكل. وهذا اللامتناهي هو الذي ينبغي تمييزه عن ذاك الذي أشرنا إليه قبله، عن اللامتناهي في المعرفة المباشرة، أو عما هو «**الشيء في ذاته**» (**Ding an sich**) الذي

هو اللامتناهي السلبي واللامتناهي عديم التحديد أو الـ«ما ليس بمتناه» المقصور على الفلسفة الكنطية. وحينئذ فإن اللامتناهي لم يبق ما وراء، بل هو يتضمن التحدد في ذاته.

فحتى الدين الطبيعي، مهما كانت وحدة المتناهي واللامتناهي فيه غير تامة، فإنه يتضمن بعد، بمقتضى خاصيته، هذا الوعي بالإلهي، باعتباره وعياً بما هو المدد القيامي الذي هو في آن محدد، وله بذلك صورة وجود طبيعي. فما يدرك فيه بوصفه إلهياً هو هذا المدد القيامي الإلهي. ومن ثم فهو يتضمن من الحقيقة بصورة أفضل أكثر مما يتضمنه العلم المباشر الذي لا يريد أن يعلم الإله، لأن الإله حسب رأي أصحاب هذا العلم لا محدد. فالدين الطبيعي يوجد بعد في مرتبة أسمى من هذا الرأي الذي يقول به المحدثون الذين يريدون أن يعتقدوا في هذا العلم المباشر في الدين الجلي.

فإذا نظرنا الآن في النقلة المعطاة كما توجد في أدلة وجود الإله، فإنها تصاغ في شكل قياس هو الدليل الكوني. وهذا الدليل يتمثل مضمونه كما ورد في الميتافيزيقا في انطلاق الاستدلال من الوجود العرضي ومن عرضية أشياء العالم. وبذلك فالخاصية الثانية ليست اللاتناهي، بل هي خاصية موجود ضروري في ذاته ولذاته. وتلك في الحقيقة خاصية أكثر عينية من خاصية اللاتناهي، إلا أنها، من حيث مضمون الدليل، ليست ما يتعلق به الأمر، بل إن ما يقع تحت النظر يقتصر على الطبيعة المنطقية للنقلة.

وعندما نصوغ النقلة هكذا في شكل قياس فإننا نقول: إن المتناهي يفترض متقدماً عليه اللامتناهي. وإذ يوجد متناه، فينتج عن وجوده وجود لا متناه. وحينئذ فإن ما يتعلق به تقويم مثل هذا القياس نبقى إزاءه باردين، إذ إننا نصبو إلى شيء آخر، وخاصة في الدين. وهذا الأمر صحيح، من ناحية أولى، لكنه يتمثل، من ناحية ثانية، في رفض الحط من قيمة الفكر، لكأن المرء عليه أن يستعمل إحساساً، وأن يرضى بالتصور حتى ينتج الاقتناع. لكن العصب الحقيقي هو الفكر الحقيقي. فالإحساس لا يكون من النوع الحقيقي أيضاً إلا متى كانت الفكرة حقيقية.

وما يجلب الانتباه بقوة في هذا القياس، هو أن ما يُسلم هو وجود متناه. فيبدو وكأنه يسلم بما بفضله يتأسس اللامتناهي. وهكذا يبدو وجود متناه وكأنه أساس. والوساطة توضع على نحو يجعل وعي اللامتناهي ناتجا عن المتناهي. وبصورة أدق، فإن المتناهي لا يعبر عنه إلا

بعلاقة إيجابية بين الأمرين. فنص القضية هو: وجود المتناهي هو وجود اللامتناهي. فيتبين مباشرة أنهما غير متناسبين. فالمتناهي هو الواضع، ويبقى الموجب والعلاقة علاقة إيجابية. ووجود المتناهي هو الأول والأساس الذي يتم الانطلاق منه. وهو الباقي. ثم إنه علينا أن نلاحظ أننا عندما نقول «**وجود المتناهي هو وجود اللامتناهي**»، فإن وجود المتناهي هو نفس وجود اللامتناهي، أي كبر القياس. وما لم يقع بيانه هو الوساطة بين وجود المتناهي ووجود اللامتناهي. إنها قضية من دون وساطة. وذلك بالذات نقيض المطلوب. إن هذه الوساطة تحتوي كذلك على خاصية إضافية. فوجود المتناهي ليس وجوده الذاتي له، بل هو وجود غير، إنه وجود اللامتناهي. وإذن فوجود اللامتناهي لا ينتج عن وجود المتناهي، بل هو ينتج عن عدمه: ذلك هو وجود اللامتناهي. وإذن فالوساطة تتمثل في كون المتناهي يمثل أمامنا بوصفه إيجاباً. وعند النظر فيه بصورة أدق يكون التناهي ما هو، أي نفيا. ومن ثم فهو ليس الوجود، بل هو عدم المتناهي. والوساطة بين المتناهي واللامتناهي هي بالأحرى الطبيعة السلبية في المتناهي، وإذن فالوجه الحقيقي من الوساطة ليس معبراً عنه في هذه القضية. والنقص في صورة القياس هو أن هذا المضمون الحقيقي الذي ينتسب إلى المفهوم، لا يمكن أن يعبر عنه في شكل قياس. فوجود اللامتناهي هو نفي المتناهي. والمتناهي ليس هو إلا ما يلي الانتقال إلى اللامتناهي. وهكذا فالقضايا الأخرى التي تنتسب إلى قياس ما لا تقبل أن تضاف. فالنقص يتمثل في أن المتناهي بما هو إيجابي وعلاقته باللامتناهي يعبر عنه بوصفه إيجابياً. لكنه مع ذلك هو سلبي بالجوهر. وهذا الوجه الجدلي من الأمر يفرط عن صورة قياس الحصاة.

فإذا كان المتناهي يفترض اللامتناهي، فإن ذلك يتضمن كذلك ما يلي رغم أنه غير معبر عنه. فالمتناهي واضعٌ ولكنه (كذلك) مفترِضٌ لما يتقدم عليه، بحيث إن اللامتناهي هو الأول والجوهري. والمفترِض عند بسطه بصورة أدق نكتشف فيه الوجه السلبي من المتناهي وعلاقته باللامتناهي. لكن الأمر لا يُرى في الدين رؤية تجعل الطبيعة الإيجابية للمتناهي وطابعه المباشر هو ما لأجله يوجد اللامتناهي، بل إن الدين يرى أن اللامتناهي هو بالأحرى نسخ المتناهي وتجاوزه. إن الدليل وشكل العلاقة بين المتناهي واللامتناهي والفكر أصبحت جميعها منحرفة بسبب شكل القياس. لكن الدين يتضمن هذا الفكر، وهذا الانتقال من

المتناهي إلى اللامتناهي الذي ليس هو بعرضي، بل هو ضروري، والذي يأتي معه بمفهوم طبيعة اللامتناهي ذاته. إلا أن هذا الفكر الذي يأتي مع ذاته بالمدد القيامي للدين، يتم تصوره في شكل قياسي غير صحيح.

والنقص الموجود في وساطة هذا الدليل هو النقص المتمثل في كون اللامشروط تم التعبير عنه وكأنه مشروط بواسطة وجود آخر. فخاصية النفي البسيطة أُهملت. أما في الوساطة الحقيقية، فإن الانتقال سيكون كذلك من المتكثر إلى الواحد، ويكون ذلك كذلك على نحو يجعل التعبير عن الواحد، وكأنه ذو وساطة. لكن هذا النقص يتم تحسينه في السمو الحقيقي للروح، وذلك بالفعل لكون تصوره لا يقع وكأنه متكثر، بل بوصفه واحداً. وبفضل هذا النفي سيتم تجاوز الوساطة والشرط، وحينئذ يكون الضروري في ذاته ولذاته مستمِداً وساطته من نفي الوساطة. لكن ذلك حكم: فالإله لم يعد الذات المظلمة والمبهمة، بل هو يتجلى وينفتح فيضع فرقاً ليكون موجوداً للغير. فالابن يكون بوساطة الأب، والعكس بالعكس: الإله لا يكون متجلياً إلا فيه. لكن الإله موجود لدى ذاته في هذا الآخر، ويحيل على ذاته، ولما كانت هذه الإحالة ليست تعلقا بالآخر، فقد تم تجاوز الوساطة.

وهكذا إذن، فالإله ضروري في ذاته ولذاته، وهذه الخاصية هي الأساس بإطلاق. وينبغي أن يدرك الإله بوصفه المدد القيامي، حتى وإن كان ذلك غير كاف. وحينئذ فالآخر هو عكسه، أعني علاقة المدد القيامي بالمتناهي. ففي سمو المتناهي إلى المدد القيامي وساطة يتم تجاوزها في الغاية باعتبارها قد وُضعت عدما. وخلال تقليب النظر لتفحص المدد القيامي في مقابل التكثر والمتناهي إلخ... علينا أن نعيد أخذ هذه الوساطة التي تم تجاوزها، ولكن على نحو يجعلها توضع في حركة النتيجة وكأنها عدم، أعني ليس بمعنى أنها لا ينبغي أن تعتبر مجرد نتيجة، بل ضمن الكل وضمن مجراه. وحينئذ سيُدرك الكل على هذا النحو بحيث يمكن القول: إن المدد القيامي له أعراض وتنوع لا متناه تزول قبل هذا المدد القيامي بوصفه موجوداً متعينا. وما هو موجود فاسد[1]. لكن الموت هو بنفس القدر عودة بداية الحياة. والفساد هو بداية الكون، وليس هو إلا احتواء العدم على الوجود والعكس بالعكس. ذلك هو تغير العرضية. وحينئذ فالمدد القيامي هو هذا التغير ذاته. فما يحقق الدوام هو هذا التغير. وبما

(1) تعليق المترجم: مصطلحا الكون والفساد في الفلسفة القديمة والوسيطة يستعملهما هيجل بنفس المعنى.

هو وحدة، فهو المدد القيامي والضرورة والواضع المتجاوز. هو الكون في الفساد والعكس بالعكس. إن المدد القيامي هو سلطان الوجود المطلق. وإليه يرجع الوجود. لكن المدد القيامي هو كذلك وحدة الزوال، بحيث إن الوجود يزول في العدم. لكن المدد القيامي هو كذلك ثانيةً الفساد، بحيث إن الفساد يفسد.

إن النقص في هذا المدد القيامي الشرقي كما في النزعة السبينوزية[1] يكمن في مقولتي الكون والفساد. فالمدد القيامي لا يُرى بوصفه الفاعل بذاته ولا بوصفه ذاتاً ولا بوصفه فاعلية غائية ولا حكمة، بل بوصفه قوة سلطان فحسب. إن المدد القيامي عندهم عديم المضمون. وهو لا يحتوي على المحدد، ولا وجود لتصور للهدف والأمر المحدد الذي ينتج فيه الكون والفساد. إنما هو مقصور على القوة الهادرة وفاقدة الهدف في ذاتها والسلطان الخاوي. **وهذا النسق هو ما سمي بوحدة الوجود.** فالإله هو هنا قوة السلطان المطلق. وهو الوجود في كل موجود. إنه تطهير ذاته من التحدد والنفي. وكون الأشياء موجودة، ذلك هو المدد القيامي. وكونها غير موجودة هو كذلك سلطان المدد القيامي. وقوة السلطان هذه كامنة مباشرة في الأشياء.

إن وحدة الوجود هذه توجد كذلك في عبارة يعقوبي[2] مثلا: «**الإله هو الوجود في كل موجود**». ومع ذلك، فنحن نجد عنده نسبة خصائص للإله ثرية بالبعد الروحاني. وهذا الوجود يتضمن في ذاته الوجود على نحو مباشر، وهذا الوجود الذي في الموجد هو الإله الذي هو إذن الكلي في الموجود. إن الوجود هو الخاصية الفقيرة إلى الإله. وإذا كان ينبغي أن يكون الإله روحاً، فإن هذه الخاصية هي الأدنى كفاية، وإذ يستعمل بوصفه وجود الموجودات في الواقع المتناهي، فإن ذلك يكون وحدة وجود. لكن يعقوبي كان شديد البعد عن القول بوحدة الوجود. ومع ذلك فوحدة الوجود موجودة في عبارته تلك. وهكذا ففي العلم لا يتعلق الأمر بما يرى الواحد في ذهنه، بل إن المعتبر هو ما قيل.

إن وحدة الوجود تعني: الوجود هو الكل. ويبدو أن ما عبر عنه يعقوبي يعني نفس المعنى. وهو إذن كذلك وحدة وجود. لكن هذه الفكرة ليست خالصة خلوص فكرة يعقوبي. ومن ثم فهي ليست وحدة وجود. ذلك أنه قال صراحة: لا يوجد إلا الوجود. والعدم يطابقه

---

(1) تعليق المترجم: تعريف سبينوزا.

(2) تعليق المترجم: تعريف يعقوبي.

كل قيد وكل واقع وكل كيفية وجود. وإذن فهذا العدم هو لا شيء بإطلاق بل ليس له إلا الوجود. وعند بارميندس[1] كذلك ما يسمى موجوداً لم يعد بإطلاق حاضراً. لكن الموجود بالمقابل يعتبر إيجابياً عند يعقوبي، رغم أنه متناه. وإذن فهو إثبات في الوجود المتناهي، أما سبينوزا فيقول: إن ما هو موجود هو المدد القيامي المطلق، أما الآخر فليس هو إلا حالاً لا ينسب إليه إثبات ولا حقيقة واقعة. وإذن فلا يمكن للمرء ربما أن يقول حتى عن مدد سبينوزا القيامي إنه وحدة وجود من نوع تلك العبارة اليعقوبية. ذلك أن الأشياء الفردية تبقى عنده دون الوجود العيني عند برميندس إيجاباً، الوجود العيني الذي هو عنده مختلف عن الوجود والذي ليس هو إلا عدما، بحيث إن هذا العدم هو لاشيء بإطلاق.

وعندما يعتبر الإنسان المتناهي فكرة، فإن كل شيء يفهم بوصفه متناهياً. وتلك هي عندئذ وحدة الوجود. لكن ما ينبغي تمييزه هو: هل الكلام يدور حول المتناهي باعتباره هذا المتناهي أو ذاك، أم أنه يدور حول كل متناه. فهذا الفهم الثاني هو بعد تقدم في الاسترياء الذي لم يبق متوقفا عند الفردي فـ«كل متناه» ينتسب إلى الاسترياء. ووحدة الوجود هذه هي من النوع الحديث. وعندما يقول الواحد: الإله وجود في كل موجود، فإن ذلك وحدة وجود عند المسلمين المحدثين وعند جلال الدين الرومي خاصة[2]. فهنا يكون هذا الكل كما هو جملة تامة، وهو الإله. ويكون المتناهي في هذا الوجود المتعين تناهياً كلياً. ووحدة الوجود هذه هي بنت الاسترياء المفكر الذي يعمم الأشياء الطبيعية على كل شيء، ويوسع كل واحد منها. وبسبب ذلك فإن وجود الإله ليس كلياً حقيقاً بالنسب إلى الفكر، بل هو كل أعني أنه يُتصور (موجوداً) في كل كائن طبيعي فردي.

ويمكن أن نلاحظ عرضاً أن خاصية الفلسفة الحديثة القائلة إن الروح هو وحدته مع ذاته، وأنه يحيط في ذاته بالعالم بما هو ذهني، تسمى وحدة وجود أو بصورة أدق وحدة الوجود ذات النزعة الروحانية. لكن المرء لا يدرك هنا إلا ببعد واحد خاصية المخلوق، حيث يكون الإله علة، وحيث يكون الفرق حاضراً حضوراً يجعل المخلوق قائم الذات قبالته. لكن ذلك هو الخاصية الأساسية للروح، أعني أنه هذا التفريق ووضع الفرق. إنه المخلوق الذي

---

(1) تعليق المترجم: بارميندس.

(2) تعليق المترجم: البحث في مصادر هيجل وتحديد القصد.

أرادته تلك الخاصية الأساسية دائماً. وبالإضافة إلى ذلك فإن الفصل في الحقيقة (بين الخالق والمخلوق القائم بذاته) لا يبقى، بل يقع نسخه، تجاوزه، وإلا لبقينا في المثنوية والمانوية.

ولنعد الآن إلى خاصية كون المدد القيامي بما هو قوة سلطان كلي تجاوزه الفكر لذاته.

فهذا السمو وهذا العلم ليس هو بعد دينا، بل إن الأمر الذي ما يزال ناقصاً هو المرحلة التي ينبغي ألا تنقص الدين من حيث هو فكرة تامة- مرحلة الروح. ويحصل وضع هذه المرحلة بأن يكون المدد القيامي فيه هو بدوره ليس بعد روحاً. والروح لم يتحدد بعد بوصفه مدداً قيامياً. وبذلك فالروح يوجد خارج المدد القيامي وهو في الحقيقة مختلف عنه.

وعلينا الآن أن ننظر في الخاصية الأساسية لوحدة الوجود كما تحددت بوصفها ديناً في شكلها الدقيق.

1- الدين الصيني أو دين الاعتدال[1]

أ- خاصيته الكلية

إن المدد القيامي يدركه الفكر أولاً في خاصية الوجود تلك، خاصيته التي هي في الحقيقة أقرب ما تكون من الجوهر. لكنها مع ذلك ما تزال منتسبة إلى الطابع المباشر للوجود والروح الذي هو مختلف عنها. فهو روح فردي ومتناه، إنه الإنسان. وهذا الروح هو، من ناحية أولى، صاحب السلطة. لكن محقق ذلك السلطان هو، من ناحية ثانية، العرضي باعتباره خاضعاً لتلك السلطة. وإذا كان ينبغي أن يوضع ذلك الإنسان متحداً مع ذلك السلطان، بحيث يُرى فيه بوصفه المؤثر، أو بحيث يبلغ ذلك عن طريق العبادة، فإن السلطة تكون على شكل الروح، لكنها على شكل الروح الإنساني المتناهي. فيحصل ثم الفصل عن الآخرين الذين يكون له عليهم سلطان.

ب- الوجود التاريخي لهذا الدين

خرجنا في الحقيقة من ذلك الدين المباشر الذي يقف موقف السحر، وذلك لأن الروح الفردي تميز الآن عن المدد القيامي. وهو في علاقة به تجعله يُنظر إليه بوصفه سطاناً كلياً. ففي

---

(1) تعليق المترجم: فضلت ترجمة Mass باعتدال لأن القصد هو نسبة هذا الدين إلى الاعتماد على المعايير والمقاييس المناسبة في كل شيء ومن ثم فالمعنى هو الاعتدال في كل تصرف بحسب قياس مناسب لظرفه ومحدداته.

الدين الصيني الذي هو الوجود التاريخي الموالي لعلاقة المدد القيامي هذه، يُعلم هذا المدد بوصفه الاعتدال (=القدر المناسب) من حيث هو مضمون الوجود الجوهري. والاعتدال يعتبر موجوداً في ذاته ولذاته وثابتاً لا يتغير و«تين» (=السماء)، السماء، هي الحدس الموضوعي لهذا الموجود في ذاته ولذاته. إلا أن خاصية السحر تمتد كذلك إلى هذه الدائرة، ما كان الفرد الإنساني في الحقيقة هو الإرادة ووعيه العيني هو الأسمى، بل إن موقف السحر صار هنا ملكية منظمة توسعت وكان لحدسها شيء من العظمة والجلال.

فـ«تين» هو الأسمى، لكنه ليس مقصوراً على المعنى الروحي والخلقي. إنما هو بالأحرى يرسم الكلية المجردة وغير المحددة بإطلاق. إنه تناسق الجملة اللامحددة بإطلاق لما هو طبيعي وما هو أخلاقي بصورة عامة. ولكن إلى جانب ذلك، فإن القيصر هو الحاكم في الأرض، وليست السماء هي الحاكمة. فالسماء لا تشرع، ولا تضع القوانين التي على الناس أن يحترموها، القوانين الإلهية، قوانين الدين والأخلاق. وليست «تين» هي التي تحكم الطبيعة، بل القيصر هو الذي يحكم كل شيء. وهو الوحيد المتناغم مع هذه الـ«تين». وهو الوحيد الذي يقدم القربان لتين في أعياد السنة الأربعة الرئيسية. فالقيصر وحده هو الذي يتجاذب الكلام مع تين، وصلواته تتجه نحوها. وهو الوحيد الذي يكون في صلة معها، ويحكم في كل شيء على وجه البسيطة. كما أن للقيصر السلطان على الأشياء الطبيعية. وتغييراتها رهن إشارته وهو يحكم في قواها.

إننا نميز العالم أو الظاهرات العالمية بأن نقول الإله يحكم كذلك خارج هذا العالم. لكن الحاكم الوحيد هنا هو القيصر. فسماء الصينيين «تين» هي شيء مطلق الخواء. وأرواح الموتى موجودة بالفعل فيها. وهي تواصل الحياة بعد مفارقة البدن. لكنها تنتسب كذلك إلى العالم، وذلك لأنها تعتبر أسياد الدائرة الطبيعية. والقيصر يحكم هذه الدائرة كذلك. وهو يوليهم للإشراف على إدارة شؤونها كما يعزلهم. وعندما يتصور الأموات حكاما للمملكة الطبيعية، فإن منزلتهم بذلك تسمو. لكنهم في الحقيقة ينحطون إلى أرواح ما هو طبيعي، وبالتالي فمن الطبيعي أن يكون تحديد هذه الأوراح عائداً إلى الإرادة الواعية بذاتها.

لذلك فسماء الصينيين ليست عالماً مكوناً لمملكة قائمة الذات وراء الأرض، ولا هي مملكة المعاني العليا كما نتصور نحن السماء بما فيها من ملائكة وأرواح الموتى، بل إن كل ما على

الأرض وكل شيء ذا قوة يخضع للقيصر. وهو الوحيد صاحب هذا الوعي بالذات الذي له هذه الملكية التامة بصورة واعية.

أما في ما يخص مقياس الاعتدال (القدر المناسب) فإنه خصائص ثابتة تسمى عقلاً (طاو). وقوانين الطاو أو المقاييس هي خصائص وتجسيدات، وليست وجوداً مجرداً أو مدداً قيامياً مجرداً، بل هي تجسيدات صورية للمدد القيامي، تجسيدات يمكن أن تُتصور أكثر تجريداً، لكنها كذلك خصائص للطبيعة ولروح الإنسان وقوانين لإرادته ولعقله. والتقديم التام لهذه المقاييس وتطورها، تحيط بكل فلسفة الصينيين وعلمهم. ونحن نكتفي هنا بإثارة أهم النقاط.

إن المقاييس(المعايير) في العموم المجرد هي مقولات تامة البساطة: الوجود والعدم والواحد والاثنان التي هي من ثم المتعدد عامة. وهذه المقولات العامة هي ما يرمز إليه الصينيون بعلامة قطعة المستقيم. وقطعة المستقيم الأساسية هي الخط المستقيم. فتكون قطعة المستقيم الأبسط (–) دالة على الواحد والإثبات أي نعم. وتكون قطعة المستقيم المقطعة (--) دالة على الاثنين والازدواج والنفي أي لا. وتسمى هذه العلامات كوا (ويحكي الصينيون أن هذه العلامات قد ظهرت لهم على درع السلحفاة). وتوجد عدة أنواع من الاقترانات بين هذه العلامات يكون لها بعد ذلك عدة دلالات متعينة من تلك الخصائص الأصلية. ومن بين هذه الدلالات المتعينة، نجد خاصة أحياز العالم الأربعة ووسطها، ونجد أربعة جبال تطابق هذه الأحياز الأربعة، واحد منها في الوسط، وخمسة عناصر هي التراب والنار والماء والخشب والمعدن. كما يوجد خمسة ألوان كل منها ينتسب إلى أحد العناصر. وكل أسرة حاكمة صينية لها لون خاص بها وعنصر خاص إلخ...ويوجد كذلك خمس نغمات أساسية في الموسيقى، وخمس خصائص أساسية بالنسبة إلى أفعال الإنسان في سلوكه مع غيره. وأولها وأسماها هو معاملة صغار السن للكبار. والثاني هو احترام الموتى من الأجداد واحترام الموتى عامة. والثالث هو طاعة القيصر. والرابع هو تعامل الإخوة بعضهم مع البعض. والخامس هو التعامل مع البشر الآخرين.

إن هذه الخصائص المعيارية هي الأساس، وهي العقل. وعلى الناس أن يتعاملوا بحسب هذه المعايير نفسها. أما بخصوص العناصر الطبيعية فإن الناس ينبغي أن يحترموا أرواحها.

ويوجد أناس يدرسون هذا الفكر الذي يستثني العقل ويعتزلون كل حياة علمية مختارين

حياة التوحد. إلا أن الأمر الأساس يبقى مع ذلك أن هذه القوانين لا بد من احترامها في الحياة العملية. فإذا عوملت هذه القوانين معاملة صحيحة، وإذا تم احترام الناس للواجبات، فإن كل شيء يكون سويا في الطبيعة وفي المملكة. وكل شيء يكون على ما يرام بالنسبة إلى الأفراد وإلى المملكة. وهذا تناسق خلقي بين أفعال الإنسان وما يحصل في الطبيعة. أما بخصوص شقاء المملكة، سواء تعلق الأمر بالفيضان أو بالزلزال أو بالحرائق أو بالجفاف إلخ..، فإن ذلك لا يحصل إلا لأن الإنسان لم يتبع قوانين العقل، ولأن الخصائص المعيارية (للاعتدال) لم تُعامل المعاملة الصحيحة في المملكة. لذلك ينخرم معيار الاعتدال العام فيهجم مثل هذا الشقاء. ومعيار الاعتدال يدرك هنا كذلك باعتباره الموجود في ذاته ولذاته. ذلك هو المبدأ الأساسي العام.

وما عدا ذلك يقتصر على تفعيل معيار الاعتدال. فالمحافظة الصحيحة عليه تعود إلى القيصر باعتباره ابن السماء، ابنها الذي هو تمام معيار الاعتدال وكله. والسماء بوصفها قبة السماء الشاهدة هي في آن قوة معيار الاعتدال. والقيصر هو مباشرة ابن السماء (تين– تسي) وعليه احترام القانون وتقدير وضعه. وبفضل تربية حريصة يجعل ولي العهد على دراية بكل العلوم والقوانين. والقيصر يشهد للقوانين بشرفها، وعبيده ليس عليهم إلا أن يعبروا له عن الاحترام الذي يضفيه عليه القانون. والقيصر يقدم القرابين. والقربان ليس شيئاً آخر غير كون القيصر يخضع للقانون ويحترمه. والعيد الرئيس من بين الأعياد الصينية القليلة هو عيد الفلاحين. والقيصر يحضر ويرأس هذا العيد بنفسه، ويحرث الأرض يوم العيد ويستعمل القمح الذي ينمو على هذه الأرض للقرابين. ولزوجة القيصر السلطة على فلاحة الحرير الذي ينتج مادة الملابس، مثلما أن فلاحة الأرض هي معين كل الغذاء. وعندما يحل بالبلاد فيضان أو جائحات أو ما ماثل تنكبها وتصيبها، فإن ذلك يتعلق بالقيصر وحده. وعليه أن يعترف بأن سبب الضراء هو إدارته، وبصورة مفضلة هو ذاته، إذ لو حافظ هو وقضاته بصورة سوية وبنظام على القانون لما حصلت الضراء. لذلك فالقيصر يأمر المسؤولين الإداريين بأن يراجعوا أنفسهم ليعلموا أنى فشلوا، كما يفرغ هو للتأمل والندم لأنه لم يحسن التصرف. وإذن فازدهار المملكة والأفراد رهن للقيام بالواجب. وعلى هذا النحو تُرد العبادات كلها بالنسبة إلى تابعي القيصر إلى الحياة الخلقية. وإذن فالدين الصيني قابل لأن يسمى ديناً خلقياً

(وبهذا المعنى نسب البعض الإلحاد إلى الصينيين). وهذه الخصائص المعيارية ومعطيات الواجبات صدر جلها عن كونفوشيوس: وأعماله هي بالأساس مثل هذا المضمون الخلقي.

إن سلطان القانون وخصائص الاعتدال مزيج من الخصائص العينية ومن القوانين. وحينئذ فينبغي أن تدرك هذه الخصائص المعينة. باعتبارها خاضعة للفاعلية العامة أعني للقيصر الذي هو سلطان جميع الفعاليات. وهذه القوى الخاصة ينبغي حينئذ أن نتصورها متعينة في بشر. وهم خاصة الأجداد الذين فارقوا البشر الأحياء. ذلك أن الإنسان يدرك خاصة بوصفه قوة عندما يفارق، أعني عندما لا يبقى مرتبطاً بمصالح الحياة اليومية. ويمكن كذلك أن يعتبر مفارقاً من ينفصل عن العالم عندما يغوص في ذاته ويقصر فاعليته على الكلي فيتوجه نحو هذه القوى، ويتجرد من الصلة بالحياة اليومية، ويبتعد عن ملاذ الحياة، وبذلك يكون الإنسان كذلك مفارقاً للحياة البشرية العينية فيرى من ثم بوصفه قوة خاصة– ثم إنه يوجد كذلك أيضاً مخلوقات وهمية تستبطن هذه القوة: وهذه مملكة من مثل هذه القوى الخاصة مملكة شديدة الاكتمال. وهي بمجموعها تخضع للقوة العامة، قوة القيصر الذي يوليها ويأمرها. وهذه المملكة الواسعة للتمثل يمكن أن يعرفها الإنسان على أفضل الوجوه، انطلاقاً من فصل التاريخ الصيني كما يقصه الجزويت (رجال المذهب الجزويتي) ويوجد في العمل العلمي: مذكرات تخص الصينيين (**باريس 1776 والسنوات الموالية**). فتولي أسرة جديدة يقترن من بين ما يقترن به بما نذكره في الوصف الموالي:

في سنة 1122 قبل الميلاد التي هي حقبة ما تزال في التاريخ الصيني محددة نسبيا اعتلت أسرة التشو سدة الحكم. «فوفانج» كان أول قيصر من نسل هذه الأسرة. والأسرة الأخيرة التي حكمت قبل هذه الأسرة أسرة «تشو– سهى» أساءت الحكم، مثلها مثل التي تقدمت عليها، بحيث إن الصينيين يتصورون الروح الشرير الذي تجسد فيه هو الذي حكم. وبفضل أسرة حاكمة جديدة ينبغي تجديد كل شيء في الأرض وفي السماء. وهذا يتحقق بفضل القيصر الجديد وبمساعدة القائد الأعلى لجيشه. ستوضع قوانين وموسيقى وإدارة إلخ... كلها جديدة وبذلك سيجد الأحياء والأموات في القيصر الجديد، الرئيس الجديد كذلك.

والمسألة الأساسية كانت الاضطراب الذي حصل في قبور الأسرة الحاكمة السابقة، أعني اضطراب الشعائر ضد الأجداد الأسياد الذين كان لهم منذئذ قوى سيدة على الأسر وعلى

الطبيعة. ولكن لما كانت توجد أسر في المملكة الجديدة على صلة قرابة بالأسرة الحاكمة القديمة، وكان أقرباؤهم من كبار أعضاء الإدارة وخاصة المسؤولين الحربيين الذين ليس من الحكمة السياسية جرح مشاعرهم، فإنه ستوجد وسيلة للمحافظة على احترام الموتى من أقاربهم وقد عالج «فو فنج» المسألة على النحو التالي. فبعد أن انطفأت الحرائق في العاصمة– بيكين لم تكن بعد موجودة– الحرائق التي أشعلها الأمير الأخير حتى يفني قصر القيصر بما فيه من خزائن وبمن فيه من نساء إلخ... أصبحت المملكة تحت سلطان فوفنج، وجاءت اللحظة التي كان عليه أن ينتقل فيها إلى العاصمة بوصفه القيصر ليقدم نفسه إلى الشعب ويضع القوانين. فأعلم الناس أنه لا يمكنه أن يقوم بذلك قبل أن ينظم كل شيء بينه وبين السماء على نحو مناسب. ويقال إن هذا الدستور الموضوع بينه وبين السماء احتواه كتابان ألفهما شيخ معلم مقيم في أحد الجبال. فأما الكتاب الأول فيحتوي على القوانين الجديدة. وأما الكتاب الثاني فيحتوي على أسماء الأرواح ووظائفها وتسمى «شين» وهم رؤساء المملكة في العالم الطبيعي مثل «المندرين» في العالم الواعي. وقد أرسل قائد جيش فوفنج لجلب هذين الكتابين. وهذا القائد كان بعد أحد أفراد الشين وروحاً حاضرا، وهي منزلة وصل إليها في حياته بفضل أكثر من أربعين سنة من الدراسة والتمرن. وقد تم جلب الكتابين. فتطهر القيصر واحتفل ثلاثة أيام. وفي اليوم الرابع مع طلوع الشمس ارتدى زي الملك واصطحب معه كتاب القوانين الجديد. ووضع الكتاب على النصب وقدم القربان الذي نذر للسماء. ثم تم التعريف بالقوانين فوجد الشعب بمفاجأة ورضا كبيرين أن هذه القوانين هي نفس القوانين القديمة مع تغيير قليل. أما الكتاب الثاني فلم يفتح، بل إن قائد الجيش أرسله إلى أحد الجبال حتى يتعرف عليه الشين، وحتى يطلعهم على ما يأمر به القيصر. ويتضمن الكتاب تعيين من عين منهم وعزل من عزل منهم. ثم إننا نجد كذلك قصا أوسع بأن قائد الجيش جمع الشين على الجبل. وهذا الجبل يوجد في المحل الذي جاءت منه الأسرة الحاكمة الجديدة. ويقال إن الموتى المفارقين قد اجتمعوا في الجبل بعضهم أعلى من بعض بحسب الرتب، وإن رئيس الجيش جلس على عرش في الوسط أُعد لهذا الغرض وزُين أبهى زينة وقد حُلي بـ«الكوا» الثمانية (=رموز كتابة أخذت من درع السلحفاة وشعار فنون القتال في آن)، ووضع أمامهم علم المملكة وصولجانها وآمر القيادة على الشين على نصب وكذلك شهادة الشيخ المعلم

التي تخول القائد مد الشين بالأوامر الجديدة. فقرأ القائد العسكري الشهادة وقال لهم إن الشين الذين حكموا تحت الأسرة السابقة لا يُعتبرون أهلا لمواصلة الحكم وعليهم أن يتركوا مسؤولياتهم الإدارية بسبب إهمالهم الذي هو علة ما حل بالمملكة من ضراء. ثم قيل لهم إنه بوسعهم أن يذهبوا حيثما أرادوا، وحتى أن يعودوا ثانية إلى الحياة البشرية حتى يستحقوا ما يؤهلهم للجزاء من جديد. وحينئذ يسمي القائد الأعلى المندوب الشين الجدد ثم يأمر أحد الحاضرين بأخذ السجل وقراءة ما فيه. فيطيع المأمور ويجد اسمه أول المذكورين فيه. فيهنئه القائد الأعلى بأن فضيلته مكنته من هذا الاعتراف به. وقد كان قائد جيش شيخا. ومباشرة تمت مناداة الآخرين وبعضهم كان ممن قتلوا من أجل الأسرة الحاكمة الجديدة والبعض الآخر ممن حاربوا من أجل الأسرة الأقدم وضحوا من أجلها. ومن بينهم خاصة أحد الأمراء كان قائداً أعلى لجيش الأسرة الأقدم. وقد كان قائداً كفؤاً وعظيماً في الحرب ووزيراً دقيقاً في السلم، ووضع كل العوائق في طريق الأسرة الحاكمة الجديدة إلى أن قتل في الغاية خلال الحرب. وكان اسمه الخامس في قائمة الأسماء بعد ذكر رئيس الجبال الأربعة، بالذات الجبال التي تصور أجزاء العالم الأربعة وفصول السنة الأربعة. وستبقى خطته هي تفقد كل الشين الذين يصاحبون المطر والريح والرعد والسحب. لكن اسمه كان ينبغي أن ينادى مرتين، ولن يرى عصا القيادة إلا بعد أن يقترب وقد تقدم بسيماء حذرة وبقي واقفا بكبرياء. لم تبق ما كنت بين البشر ولست شيئاً آخر غير شين عادي لم يبق له أي وظيفة إدارية وسأبلغك أمراً من المعلم فاحترم الأمر. وحينئذ حثا الشين على ركبتيه فأسمعه خطاباً طويلاً، وعينه رئيساً لأولئك الشين الذين لهم مهمة العناية بالمطر والرعد. فأصحبت مهمته إنزال المطر في الوقت المناسب، وتوزيع السحب إذا كانت ستسبب فيضانات، والا يترك الرياح تتحول إلى زوابع، وألا يترك الرعد يسيطر إلا لإخافة الشريرين، وأن يمكنها من أن تعود إلى ذاتها. وحصل على أربعة وعشرين مساعداً كلف كل واحد منهم بوظيفة الرقابة التي عليه تغييرها كل أربعة عشر يوما. ومن بين هؤلاء المساعدين حصل آخرون على مراقبة قطاعات أخرى. إن للصينيين خمسة عناصر، وقد أصبح لكل واحد منها هي بدورها رئيس. فأحد الشين كلف برعاية النار آخذا بعين الاعتبار الحرائق. وستة من الشين كلفوا بالأوبئة، وكلفوا بمهمة التخفيف عن جماعة الناس وتطهيرها أحياناً من فائض النفوس البشرية. وبعد أن تم توزيع الوظائف

أعيد الكتاب إلى القيصر وبقي تحديد القسم التنجيمي من الرزنامة. ففي الصين توجد سنويا رزنامتان واحدة تتعلق بالمندرين، والثانية تتعلق بالموظفين اللامرئيين، الشين. فحينما تحصل جائحة فلاحية أو حرائق أو فيضانات إلخ...يعزل الشين المعينون وتهدم صورهم ويسمى غيرهم بدلاً منهم. وهنا أيضاً تمثل سلطة القيصر على الطبيعة ملكية تامة التنظيم.

وكان يوجد بين الصينيين كذلك طبقة من البشر ينشغلون في دواخل أنفسهم، ولا ينتسبون إلى دين الدولة العام، دين التين، بل هم ينتسبون إلى فرقة تفرغ للفكر، محاولين إيصال ما هو حقيقي إلى الوعي. والدرجة الموالية من هذا التشكل الأول للدين الطبيعي، الدرجة التي كانت بالذات متمثلة في أن الوعي المباشر بالذات يعلم ذاته بوصفه الأسمى والحاكم. وبعد هذه المباشرة تكون عودة الوعي في ذاته نفسها المطلب المتمثل في أن الوعي في ذاته وعي متأمل: وتلك هي فرقة **الطاوية**. ويرتبط بذلك أن هؤلاء الناس الذين يعودون بالفكر إلى الباطن، ويستندون إلى تجريد الفكرة لهم في آن قصد أن يصبحوا ذوات خالدة وخالصة لذاتها، من جانب أول، عندما يصبحون معمدين أولاً ثم، من جانب ثان، عندما يبلغون رتبة الشيخ المعلم هدف اعتبار أنفسهم ذاتاً أسمى بمقتضى الوجود والحقيقة.

وهكذا فنحن نجد عند الصينيين بعدُ هذا التوجه نحو الباطن والفكر المجرد الخالص منذ العصر القديم. ثم وقع تجديد وتحسين لعقيدة الطاو في العصر المتأخر. وهو ما تُفضل نسبته إلى «**لاوتسي**» الحكيم بنحو أقدم، لكنه معاصر لكونفوشيوس وفيثاغورس. فكونفوشيوس هو بإطلاق حكيم خلقي وليس فيلسوفاً. والتين التي هي سلطان الطبيعة العام سلطانها الذي يتعين وجوده الفعلي بواسطة سلطة القيصر سلطان مقترن بالتناسق الخلقي. ومكون هذا الوجه الخلقي هو بالأحرى كونفوشيوس.

وعند فرقة الطاوية تكون البداية في الفكر للعبور نحو العصر الخالص. والجدير بالملاحظة هو أن كلية التثليث وخاصيته حصلتا في الطاوية. فالواحد أنجب الاثنين والاثنان الثلاثة وهذه أنجبت الكون. وبمجرد أن أصبح سلوك الإنسان مفكراً، حصلت خاصية التثليث مباشرة. فالواحد عديم التحديد، إنه التجريد الخالي. فإذا كان لا بد له من الحيوية والروحانية، فإن التحديد ينبغي أن يتقدم. والوحدة لا تكون ذات حقيقة فعلية إلا متى تضمنت في ذاتها اثنين فتعطي من ثم التثليث. لكن هذا التقدم نحو الفكر لم يتأسس بعد بفضله دين سام روحي.

فخصائص الطاوية بقيت مجردات تامة، والحياة والوعي والروح لاتطابق، إن صح التعبير، الطاو نفسه، بل هي ما تزال في الإنسان المباشر بإطلاق. لكن الإله عندنا هو الكلي المحدد في ذاته. فالروح روح ووجوده هو الروحانية. أما هنا فحقيقة الطاو الواقعة وحيويته ما يزال الوعي الفعلي والمباشر فيها وكأنه ميت مثل لاوتسي. لكنه تحول إلى أشكال أخرى حياً وموجوداً بحق في القائمين على دينه.

إن هذا التين وهذا الواحد هو الحاكم المسيطر لكنه ليس إلا الأساس المجرد. والقيصر الذي هو الحقيقة الفعلية لهذا الأساس هو الحاكم المسيطر الفعلي. وكذلك هو شأن تصور العقل. فالعقل هو كذلك الأساس المجرد الذي لا تكون له حقيقة فعلية إلا في الإنسان الموجود.

ج- مناسك العبادات

تمثل الشعائر الدينية في دين الاعتدال حقاً وجوده كله. ذلك أن سلطان المدد القيامي لم يتشكل بعد التشكل الموضوعي الثابت في هذا الدين ذاته. وحتى مملكة التصور- ما كان تطورها في مملكة الشين- فإنها خاضعة لسلطان القيصر الذي هو وحده المفعل الحقيقي للمدد القيامي. وبالتالي فإذا سألنا عن العبادات بالمعنى الضيق للكلمة، فما علينا إلا البحث في علاقة خاصية هذا الدين العامة بالطابع الجواني وبالوعي بالذت.

ولما كان الكلي مقصوراً على الأساس المجرد، فإن الإنسان يبقى هنا من دون باطن حقيقي محايث وممتلئ، وليس له في ذاته أي حال قارة. فلا يكون للإنسان حال ثبات خلقي في ذاته إلا عندما تتدخل الحرية والعاقلية من حيث كونه وعياً وساعياً إلى أن يكون حراً، وإلى أن تكون هذه الحرية بما هي عقل. وهذا العقل المتكون يضع مبادئ مطلقة وواجبات والإنسان الذي يكون واعياً بهذه الخصائص في حريته وضميره. وعندما تكون فيه خصائص محايثة، حينها فقط يكون له في ذاته وفي ضميره ثبات خلقي. فلا تكون هذه الخصائص الإلهية خصائص جوهرية وخصائص مطلقة للمعقولية عامة، معقولية ما هو واجب ومحايث في الإنسان إلا متى كان عالماً بالإله، باعتباره روحاً، وروحاً عالماً بخصائص الروح.

فحيثما لا يكون الكلي إلا هذا الأساس المجرد عامة، لا يوجد في الإنسان أي سريرة محايثة

محددة. ومن ثم فكل ما هو خارجي يكون بالنسبة إليه باطنياً. وكل أمر خارجي له دلالة عنده وعلاقة به وعلاقة عملية في الحقيقة. ويعد ذلك في العلاقة العامة دستورا، ويعتبر الإنسان محكوما من الخارج.

ففي هذا الدين لا وجود لأخلاق حقيقية ولا رابطة عاقلية محايثة يمكن للإنسان أن يكون بمقتضاها ذا قيمة وكرامة في ذاته، وذا حماية ضد ما هو خارجي. فكل ما له به علاقة يكون قوة بالنسبة إليه، لأنه ليس له أي قوة في عاقليته وأخلاقه. فينتج عن ذلك هذه التبعية اللامحددة لكل ما هو خارجي، وهذا الاعتقاد في شعوذة الخرافة الخارجية الأسمى.

إن هذه التبعية الخارجية تتأسس عامة في كون كل ما هو جزئي لا يمكن أن يوصل وصلا باطنيا بالكلي الذي بقي مقصوراً على المجرد. فاهتمامات الفرد توجد خارج الخصائص الكلية التي يمارسها القيصر. وبخصوص الاهتمامات الفردية، يتم بالأحرى تصور قوة قائمة بذاتها. وليست هذه القوة قوة العناية التي تشمل الضمير الخاص بالأفراد كذلك، بل إن الفردي هو بالأحرى خاضع لقوة خاصة. إنها قوة الشين. وهنا تتدخل مملكة كبيرة من الاعتقاد في شعوذة الخرافة.

وبذلك فالصينيون يعيشون قبل كل شيء في خوف وحصر دائمين، لأن كل ما هو خارجي ذو دلالة عندهم، وهو قوة بالنسبة إليهم، دلالة يمكن أن يستعملها الحاكم وأن يثيرها ضدهم. ويوجد هنا خاصة الاهتمام بتوقع المستقبل. ففي كل مكان من الصين تجد مجموعة من الناس تقدم تنبؤات. إن اختيار الموضع المناسب لقبرهم ومحل سكنهم وعلاقته بالمكان، تلك هي الأشياء التي تدور عليها حياتهم كلها. فعندما يوجد بجانب البيت الذي ينوي الصيني بناءه بيت آخر تقابل إحدى زواياه نفس الزاوية من منزله فلا بد من القيام بكل ما هو ممكن من الإجراءات لإرضاء القوى الخاصة بالهدايا. فليس للفرد أي قدرة تقرير ذاتية، وليس له أي حرية ذاتية.

2- دين الخيال والتوهم

أ- مفهومة

إن شكل وحدة الوجود الرئيسي الثاني، كما ظهر باعتباره دينا، ما يزال جارياً ضمن نفس المبدأ، مبدأ القوة الجوهرية التي يكون فيها الموجود وكذلك حرية الإنسان مقصورين على السلبي والعرضي. فقد رأينا في الشكل الأول من القوة الجوهرية أنها حاصلة بصفتها جملة وبصفتها محتوى الخصائص الجوهرية، وأنها ليست في ذاتها نفسها مدركة لنفسها بوصفها روحاً. والآن حان وضع هذه المسألة مباشرة: كيف تتحدد هذه القوة في ذاتها نفسها وما مضمونها؟ إن الوعي بالذات في الدين لا يمكن أن يبقى عند تصور هذه القوة كما تفعل الحصاة المفكرة المجردة، إدراكها بوصفها مجرد مركومة من الخصائص التي هي موجودة لا غير. وإذن فهي تكون عندئذ معلومة بوصفها قوة ليست بعد موجودة في الواقع ووحدة قائمة لذاتها وليست بعد مبدأ. وحينئذ فما يقابل هذه الخاصية هو العودة إلى التحديدات المتعددة في وحدة التحديد الذاتي. وهذا التركيز الذي للتحديد الذاتي يحتوي على بداية الروحانية.

- فالكلي باعتباره محدداً لذاته، ليس مجرد جملة من القواعد، بل هو الفكر. وهو يوجد باعتباره فكراً. فالطبيعة والقوة التي أنجبت كل شيء توجد بوصفها الكلي، من حيث هو هذه الذات الواحدة، وهذه القوة الواحدة التي ليست هي لذاتها إلا في فكرنا. فما يوجد أمامنا في الطبيعة هو هذا الكلي، لكنه ليس بما هو كلي. فالحقيقي من الطبيعة باعتباره فكرة أو باعتباره مجرداً بما هو كلي تم تجاوزه لذاته في فكرنا. لكن الكلية هي في ذاتها فكر. وبوصفها محددة لذاتها، فهي منبع التحديد. ولكنها كذلك، على مستوى الدرجة التي نوجد فيها الآن، حيث يتدخل الكلي في المقام الأول بوصفه المحدد. والمبدأ ليس هو بعد روحاً، بل هو بصورة عامة كلي مجرد. ولما كان الكلي يتم إدراكه بأن يعد فكرا، فإنه يبقى بما هو كذلك منطوياً على نفسه. إنه منبع كل قوة لكنه منبع لا يظهر ذاته في الخارج بما هو كذلك.
- وحينئذ فما ينتسب إلى الروح هو التمييز وتكوين الفروق. وإلى نسق هذا التكوين ينتسب النمو العيني للفكر لذاته عينها، وذلك النمو الذي بما هو ظهور هو الطبيعة

والعالم الروحي. ولكن لما كان المبدأ الذي يبرز في هذا المستوى لم يبلغ درجة كبيرة من الصلابة بحيث يستطيع هذا النمو أن يحدث فيه هو ذاته، إذ هو ما يزال موجوداً في تركيز بسيط ومجرد، فإن النمو يقع خارج ثراء الفكرة الحقيقية. ومن ثم فالتفريق والتنوع يبقيان ضمن الطابع الخارجي المتوحش للوهم. فيظهر تعين الكلي في كثرة من القوى قائمة الذات.

- وهذه الكثرة من القوى المتخارجة تستعاد من جديد إلى الوحدة الأولى. وهذه الاستعادة وتركيزها هذا يستكمل، بمقتضى الفكرة، مرحلة الروحانية، عندما يثمر هذا الفكر الكلي الأول فروقاً في ذاته عينها، وعندما يعلمها في ذاته بوصفها ذلك الاسترداد. لكن الاسترداد ذاته يبقى فاقداً للروح على أرضية الفكر المجرد. ولا شيء من مراحل فكرة الروح مفقوداً هنا. إن فكرة المعقولية موجودة في تقدمها هذا. لكن هذه المراحل لا تكوّن الروح بعد. والتطور لا يكتمل ليصبح روحاً، لأن الخصائص تبقى مجرد كليات. وسيتم النكوص دائماً إلى تلك الكلية التي هي قائمة الذات، والتي حافظت مع ذلك على الطابع المجرد للتحديد الذاتي. وهكذا فلدينا الواحد المجرد وكثرة الخيال المرسل الذي هو في الحقيقة مدرك لذاته ثانية بوصفه مبقيا على وحدته مع الأول. لكنه لا يمتد ليشمل الوحدة العينية التي للروحي. فوحدة المملكة العقلية تصل إلى القيام المتعين. لكن هذا القيام ليس مطلق الحرية، بل هو يبقى منضويا في المدد القيامي العام.

ولهذه العلة بالذات، أعني علة كون التطور لم يعد إلى المفهوم ولم يصدر بعد من باطن المفهوم، فإن التطور يبقي المملكة العقلية في كل عوداتها إلى المدد القيامي على طابعها المباشر، فتظل منتسبة إلى الدين الطبيعي. ومن ثم فإن مراحلها تكون مراحل متخارجة، وتبقى ذات قيام ذاتي منفصل فتتعارض. وتلك هي لعنة الطبيعة. وبذلك سنجد خاصة أصداء المفهوم والحقيقي أصداءه التي ستكون كلها شديدة الإيلام لأنها تبقى في تخارج التحديد وتبقى المراحل قائمة الذات وستدرك نظرياً في تعينها المتشيئ.

وحينئذ فالمسألة ما تزال: ما صور هذا القيام بالذات وما أشكاله؟ كما الوعي، في مثل هذا النوع من العالم، يكون ما يزال موجوداً في نوع متخارج من العالم، في عالم حسي، وعي

ذو علاقة بعالم متنوع الألوان. وهو بكليته عالم «هذية» أشياء مشار إليها. وتلك هي خاصيته الأساسية و«الهذيات» المشار إليها نسميها أشياء. وتلك هي أدق خاصية لما هو موضوعي، خاصيته التي يمكن أن نضفيها عليه، فنميزه بها عن الروح. كما أن ما نحن بصدده باطنيا هو سلطات متعددة وفروق روحية وأحاسيس تعزل الحصاة كذلك- ذلك أنها تكون هذا النزوع وذلك الانفعال وقوة هذه الذاكرة وحصاة ذلك الحكم إلخ... ومثل هذه الخصائص نجدها أيضاً في الفكر، حيث يكون كل شيء في ذاته بالنسبة إليه: إيجابي سلبي، وجود عدم وجود. وذلك هو القيام بالذات بالنسبة إلى وعينا الحسي المدرك ولحصاتنا. وعلى هذا النحو تكون لدينا نظرة إلى العالم وحدس مبتذلان، لأن القيام بالذات وشكل الشيئية والقوى وقوة النفس إلخ.. لها من ثم شكل مجرد. فالفكر ليس عقلاً هنا، بل هو حصاة. وهو موجود على هذه الشاكلة. أما كوننا ننظر إلى العالم هذه النظرة، فذلك استرياء من الحصاة. وهي نظرة متأخرة كثيراً، ولا يمكن أن تحصل هنا بعد. ولا يمكن للإنسان أن يتكلم عن الأشياء الخارجية، إلا بعد أن يكون ابتذال الفكر قد نفذ إلى كل العلاقات، بحيث يصبح سلوك الإنسان قبل كل شيء سلوك الفكر المجرد. وهنا بالمقابل لا يكون الفكر إلا هذا المدد القيامي ومجرد الوجود عند ذاته. وهو لا يكون بعد مطبقاً ولم يتخلل بعد الإنسان بكامله. فالقوى الخاصة التي يكون بعضها أشياء وشموساً وجبالاً وأودية أو أكثر تجريداً مثل الكون والفساد والتغير والتشكل إلخ..ليست بعد حاصلة في إدراك الروح، وليست بعد بحق موضوعة وضعاً فكرياً، لكنها ليست بعد مميزة من قبل الروح تمييزاً عقلياً. وما يزال الوجود الخالص مركزاً في ذلك الوجود في ذاته الوجود الذي ليس هو بعد مدداً قيامياً روحياً.

وحينئذ فنحن لا نكتفي بالقول: إن الأشياء موجودة، بل نحن نقول ثانياً كذلك إن للأشياء فيما بينها علاقات متنوعة، ولها اقتران علّي، فيكون بعضها تابعاً للبعض. وهذه المرحلة الثانية من القيام بالذات، يمكن ألا يوجد هنا كذلك. والحصاة وحدها، باعتبارها مطابقةً مع الذات، هي التي ترى الأشياء بهذه المقولات. وهكذا فهذه الصورة ليس لها هذا القيام بالذات. فصورة القيام بالذات التي هي الآن موجودة هنا، ليست شيئاً آخر غير صورة ما تكون صورة الوعي بالذات العيني ذاته. وهذه الكيفية الأولى هي بالتالي كيفية الوعي الإنسانية أو الحيوانية. وعلى هذا الأساس يحصل التمام فيحل التعين باعتباره موجوداً

معلوماً، ولا يبقى أبداً بوصفه قوة- إذ هو لا يكون فيها إلا سلبياً وخاضعاً للقوة. والعملي لا يكون إلا موضوعاً في القوة. أما النظري فلا. فالنظري بالعكس تُرك هنا حراً.

إن الروح، لكونه نظرياً، يكون ذا مرحلتين. فباعتباره في ذاته يتعلق الروح بذاته نفسها وبالأشياء التي هي القيام الكلي بالذات بالنسبة إليه. ومن ثم فالأشياء تنقسم عنده إلى قسمين: فتظهر في كيفية وجودها الخارجي المباشرة والمتلونة وفي جوهرها الموجود لذاته. ولما كان ذلك ليس بعد شيئاً، بل هو ما يزال مقولات حصاة عامة وليس قياماً بالذات مفكراً فيه، بل هو قيام بالذات مجرد، فإنه القيام بالذات المتصور والحر. وهذا القيام المتصور هو تصور الإنسان أو على الأقل تصور الحي الذي يمكن من ثم أن يسمى عامة بموضوعية الوهم. فلتصور الشمس والسماء والشجرة باعتبارها موجودات وقائمة الذات، لا نحتاج إلا إلى مجرد حدسها الحسي أو صورتها التي لم يشبها شيء غريب عنها ظاهر حتى نتصورها قائمة الذات. لكن هذا الخلب الظاهر خدعة. إن الصورة عندما نتصورها قائمة الذات وموجودة فنعتبرها كذلك، فإن لها بالنسبة إلينا بالذات خاصية الوجود، وخاصية القوة، وخاصية الشيئية الأصلية وفاعليتها، وخاصية نفس، فيتعين قيامها الذاتي في هذه المقولات. وما دام القيام بالذات لم يتطور بعد إلى ابتذال الحصاة التي هي بالنسبة إليه مقولات القوة والعلة الأصلية خاصية الموضوعية عامة، فإنه يكون الإحاطة بذلك القيام بالذات والتعبير عنه، وهذا الشعر الذي يجعل تصور الطبيعة الإنسانية وشكلها- مثلاً طبيعة الحيوان وشكله أو طبيعة الإنسان وشكله في صلة بطبيعة الحيوان وشكله- حامل العالم الخارجي وجوهره. وهذا الشعر هو الحقيقة، هو ما هو عقلي من الوهم، ذلك أنه ينبغي أن نؤكد ما يلي: فعندما لا يكون الوعي قد تقدم كما أسلفنا إلى المقولة، فإنه يكون القائم بالذات في العالم الموجود وفي الحقيقة حتى بالنسبة إلى ضد غير القائم بذاته والذي هو مقصور هنا على مايتصور بوصفه أمراً خارجياً وهو في هذه الحالة مقصور على الذوات الحيوانية والإنسانية أي شكل الموجودات الحرة من بين الأشياء شكلها وكيفية وجودها وطبيعتها. فالشمس والبحر والشجرة إلخ...هي في الحقيقة غير قائمة بذاتها بالمقارنة مع الكائن الحي والكائن الحر. وهذه الصور من الكائنات القائمة بذاتها هي الحاملة في مجال القيام بالذات وهي التي تتكون منها المقولة بالنسبة إلى أي مضمون. فالمادة الخام يصبح لها بذلك نفس ذاتية، لكنها نفس وليست مقولة، بل هي

روحانية وحيوية عينية.

والنتيجة الموالية هي أنه مثلما أن الأشياء عامة والخصائص الفكرية العامة لها مثل هذا القيام بالذات، فقد تم كذلك حل مشكل تناسق العالم العقلي. فهذا التناسق يكوّن مقولات علاقة الضرورة أو تبعية الأشياء بعضها للبعض بحسب كيفها، وبحسب تحددها الجوهري وتكوّن تناسقها. لكن هذه المقولات كلها ليست موجودة. وبذلك فالطبيعة تضطرب دون سكون أمام التصور. فأي تخيل وأي اعتناء بالحدوث والتوالي وحركة إحدى العلاقات ليس لها من ارتباط ولا قيد. وكل فخامة الطبيعة والخيال تكون من أجل العبادة، ومن ثم لتزيين المضمون. ويكون لتحكم الخيال طريق تامة اللاتقيد، فيتوجه إلى هنا أو إلى هناك قاطعاً الهنا أو الهناك في جريانه.

إن للغريزة غير المثقفة قليلاً من العناية. وما تعنى به تنفيه وهي لا تنتبه لما لا يعنيها. واستناداً إلى موقف الخيال هذا يقع النظر بصورة خاصة إلى كل الفروق، ويتم حفظها. وكل ما يعني الخيال يصبح حراً وقائم الذات، ويرفع إلى درجة الفكر الأساسية.

كما أنه بفضل هذا القيام بالذات المتخيل ذاته يختفي بالعكس سكون المضمون والتشكلات. ذلك أنها، لما كانت مضموناً محدداً ومتناهياً، فإنها كان يمكن ألا يكون لها السكون الموضوعي والعودة والتجدد الباقي في التناسق العقلي. والاختفاء يحصل حيث يكون قيامها بالذات، وبدلاً من أن يكون فعلياً يكون بالأحرى ذا طابع تام العرضية. ومن ثم فالعالم الذي يظهر يوضع في خدمة الخيال. والعالم الربوبي هو مملكة الخيال التي تكون لامتناهية ومتنوعة بقدر انتسابها إلى موقع طبيعي ثري. وهذا الخيال عديم الشهوة للمبدأ، أنجب على الوهم الحال في الأرضية النظرية، عين ثراء الوجدان وأحاسيسه– أحاسيسه التي تتلذذ بأنغام الحرارة الساكنة خاصة، وحلاوة الحب، التي يتخللها مع ذلك ضعيف الرهافة.

كما أن المضمون الموضوعي لا يُرى هنا كما يُرى الجمال. فهذه القوى والموضوعات الطبيعية أو قوى الشعور، كالحب على سبيل المثال، لا تعتبر بعد أشكالاً جميلة. فما ينتسب إلى جمال الشكل هو الذاتية الحرة التي هي حرة كذلك في المحسوس والوجود، والتي تعلم أنها حرة. ذلك أن الجميل هو جوهرياً الروحي الذي يتعين في الخارج تعيناً حسياً، ويعرض ذاته في الوجود الحسي. لكن ذلك يكون على نحو يجعل الروحي متخللاً

الوجود الحسي تخللا تاماً ومطلقاً فلا يكون الحسي موجوداً لذاته، بل إن وجوده لا يكون إلا بفضل ما له من دلالة على الروحي يضفيها عليه الروحي، ولا يعرض بظهوره ذاته بل يعرض الروحي. وذلك هو الجمال الحقيقي. ويوجد لدى الإنسان الحي الكثير من المؤثرات الخارجية التي تحول دون الاستمثال الخالص، ذلك الإدراج للجسدي والحسي المتعين في الروحي.

إن هذه العلاقة ليست بعد أمراً موجوداً، وذلك لأن الروحي لا يبقى إلا موجوداً في هذا التحديد المجرد للمدد القيامي. ولا جرم، فهو كذلك متطور نحو هذه الخصوصيات العينية والقوى العينية. لكن هذا المدد القيامي ما يزال لذاته، فلم يتخلل بعد هذه الخصوصيات ولم يتخط خصوصياتها والوجود الحسي. فالمدد القيامي هو، بنحو ما، مكان عام يكون ما يملأه التعين الجزئي الذي ينتج عنه والذي ما يزال غير منتظم فيكون مستمثلاً وخاضعاً له. لذلك فصورة الجمال لم تخلق بعد هنا كذلك، لأن المضمون وهذا التشخص للمدد القيامي لم يصبح بعد مضموناً حقيقياً للروحي.

ولما كان المضمون المحدود هو الآن الأساس وهو يُعلم بوصفه الروحي فإن الذات والروحي يكونان شكلاً خاوياً. ففي دين الجمال يكون الأساس هو الروحي بما هو روحي فيكون المضمون هو بدوره روحياً. وتكون الصور هي المادة الحسية. ذلك أنها ليست إلا عبارة الروحي. لكن المضمون لا يكون من النوع الروحي.

وهكذا فالفن يكون الفن الرمزي الذي يعبر في الحقيقة عن الخصائص. لكنه لا يعبر عن خصائص الروحي. لذلك فإن ما يحصل هنا هو أن اللاجميل واللامعقول والوهمي يبرز في الفن. فالرمز ليس الجميل الخالص، لأن الأساس فيه ما يزال المضمون، غير الفردية الروحية. فالذاتية الحرة ليست بعد متخللة للفن ولم يعبر عنها الشكل جوهرياً. ولا شيء بالأمر الثابت في هذا الوهم. ولا شيء يتشكل بمقتضى الجمال الذي لا يحققه إلا وعي الحرية. وبصورة عامة، فما يوجد هنا هو انحلال الصورة التام، والتقدم والتأخر وانبجاس الأجزاء العينية. والوجود الباطن يتجاوز في خروجه بصورة لا تتوقف ليتعين في الوجود الخارجي. وليس تفسير المطلق الكامن في هذا العالم الوهمي الذي يتقدمه إلا تحللاً لامتناهياً للواحد في الكثرة وهو اضطراب كل مضمون اضطرابا لايتوقف.

إن السكون المسيطر هو وحده الذي يضفي على هذا التحكم والاختلاط والضعف بهذه الفخامة التي لا تقدر وبهذه الرهافة، يضفي عليها بواسطة المفهوم في ذاته ولذاته نسقاً محدداً من الخصائص الأساسية الكلية باعتبارها قوى مطلقة إليها يعود كل شيء فتنفذ في كل شيء. وهذا النسق هو الأمر الذي يعد النظر فيه الهم الجوهري. فينبغي أن تعلم هذه الصفات، من جهة أولى، علماً تاماً بواسطة التشكيل الذي يتحدد خارجياً بكيفية التحكم الحسية اللامعقولة حتى يحصل أساس شرعية جوهرها ونلاحظ، من جهة ثانية، التدني الذي يحصل لهذه الخصائص بسبب الكيفية التي تكون تارة لامبالاة بعضها بالبعض، وطورا تحكم الحس الإنساني الخارجي والمحلي، حيث تتحول إلى دائرة المعتاد اليومي وإلى كل الانفعالات والخصائص المحلية وخصائص التذكر الفردي الملتصقة بها. ولا وجود لحكم ولا حياء ولا شيء يكون أسمى من تناسب الشكل والمضمون. فالوجود اليومي بوصفه وجوداً يوميا لم يختف، بل هو تحول إلى الجمال. وعدم التناسب بين الشكل والمضمون هو بصورة أدق ذلك الذي حط من الخصائص الجوهرية، من حيث تضمنها خلب الظهور والتساوي إزاء تخارج الوجود، فيفسد بالمقابل الشكل الحسي الخارجي بسبب الصورة.

إن هذه الخصائص التي تتصف بها الذات الإلهية في الدين الهندي تستمد وجودها انطلاقاً مما سبق أن وضحنا إلى حد الآن. وعلينا أن نتجرد من ميثولوجياها ذات الطبقات المتباعدة والأشكال الميثولوجية حتى نتمكن من الحفاظ على خصائصها الأساسية خصائصها الرئيسية التي هي من ناحية أولى تشوهات مزيجة ومتوحشة وبشعة وبربرية ومقززة. لكنها من ناحية ثانية تتبين في آن صادرة عن المفهوم ويتبين أنها من أجل التطور الذي يحصل لها من هذه الأرضية النظرية التي تذكر بما هو الأسمى في الفكرة المثال، وهي أيضاً وفي آن تعبر عن الانكماش المحدد الذي تعاني منه هذه الفكرة عندما لا ترد هذه الخصائص الأساسية هي بدورها إلى الطبيعة الروحية. فالتطور وتخارج الصورة يجعلان الهم الرئيس معارضا لدين توحيدي مجرد، معارضتها للدين اليوناني، وبالذات فهما ضد دين يكون مبدأه الفردية الروحية.

ب- تصور المضمون الموضوعي لهذه الدرجة الدينية

إن أول ما في المفهوم، أي الحقيقي والمدد القيامي الكلي، هو السكينة السرمدية لما هو في ذاته، ذلك الجوهر الموجود في ذاته، والذي هو المدد القيامي الكلي. وهذا المدد القيامي البسيط الذي يسميه الهنود **براهمان** هو، بما هو كلي، القوة الموجودة في ذاتها والتي لا ترد إلى غيرها مثل الغريزة، بل هي منعكسة على ذاتها بسكينة، ودون قابلية الظهور. لكنها من ثم تتحدد بوصفها قوة. وهذه القوة التي تبقى منطوية في شكل الكلية، ينبغي تمييزها عن آثارها الموضوعة من قبلها، وعن مراحلها الذاتية لها. فالقوة هي ما فيها من فكري وهي السلبي، حيث لا يكون كل ما عداها إلا منسوخاً ومتجاوزاً ومنفياً. لكن القوة، بما هي موجودة في ذاتها وبما هي قوة كلية، تختلف عن مراحلها ذاتها. ولذلك فهذه المراحل تظهر فتبدو من ناحية أولى جواهر قائمة بذاتها، وهي من ناحية ثانية تفسد بوصفها ما هي فترد إلى الواحد. وهي تنتسب إلى الواحد وليست إلا مراحل منه. لكنها باعتبارها مراحل مختلفة، تقوم في القيام الذاتي، وتظهر باعتبارها أشخاصاً قائمة الذات، أشخاص الألوهية والإله. وهي الكل ذاته، بحيث إن ذلك الأول يختفي في هذا الشكل الخاص. لكنها، من ناحية ثانية، تختفي ثانية في القوة الواحدة. وهذه التحولات- مرة يكون الواحد وأخرى يكون الفرق- بما هي جملة تامة هي ما ينتج بمقتضى الحصاة، مما ينتج عن تناقض هذه الدائرة الملتبسة. لكنها هي التالي العقلي الموافق للمفهوم في آن، في مقابل التالي المجرد للحصاة المماهية لذاتها.

إن الذاتية قوة سلطان في ذاتها، باعتبارها علاقة السلب اللامتناهي بذاته. لكنها ليست قوة سلطان في ذاتها فحسب، بل إن الإله لا يوضع بوصفه قوة سلطان إلا مع الذاتية. ولا غرو، فلا بد من التفريق بين هذه الخصائص. وهي في آن في علاقة بالمفهوم الموالي للإله، وكذلك بفهم ما هو مهم بأفضلية في ما تقدم، ومن ثم فالذاتية هي ما لا بد من النظر فيه بأكثر دقة.

وأعني مباشرة أن سلطان القوة عامة، في الدين عامة، وخاصة في الدين الطبيعي ذي المباشرة التامة والبدائية، هو الخاصية الأساسية باعتبارها اللامتناهي الذي يضع المتناهي في ذاته بوصفه منسوخاً ومتجاوزاً. وما تُصور هذا المتناهي قائماً خارج اللامتناهي وموجوداً، فإنه يوضع مع ذلك بوصفه مجرد موجود صادر عن اللامتناهي الذي هو علته. وحينئذ فالخاصية التي

تحصل هنا هي كون هذه القوة توضع في المقام الأول وبالذات باعتبارها مجرد علة للتشكلات المتعينة، أو علة للموجودات، وعلاقة الذات الموجودة في ذاتها بها هي علاقة المدد القيامي. وبذلك فهي ليست إلا قوة في ذاتها، قوة بوصفها باطن الموجودات. وباعتبارها جوهراً موجوداً في ذاته أو مدداً قيامياً، فإنها ليست إلا بما هي موضوعة بسيطة ومجردة، بحيث إن الخصائص أو الفروق ستُتصور باعتبارها تشكلات خاصة موجودة خارجها. ولا غرو، فهذا الجوهر القائم في ذاته، يمكن أن يُتصور كذلك باعتباره موجوداً لذاته كذلك، مثلما أن **البراهمان** يُتصور مفكراً في ذاته. فالبراهمان هو النفس الكلية. وباعتباره خالقا، فهو ذاته يصدر عن ذاته صدور نفخ الروح، وينظر إلى ذاته. ومنذئذ فهو موجود لذاته عينها. لذلك فإن بساطته المجردة لا تختفي. ذلك أن المراحل وكلية البراهمان بما هي كذلك، والأنا الذي توجد بالنسبة إليه تلك الكلية كلاهما غير محدد بالنسبة إلى الآخر. ومن ثم فعلاقتهما هي بدورها علاقة بسيطة. وبذلك فالبراهمان، باعتباره موجوداً لذاته بصورة مجردة، يكون في الحقيقة قوة الموجودات وعلة وجودها. وهي كلها قد صدرت عنه مثلما أنها– في خطاب الذات لذاتها «**أنا هو البراهمان**»– تعود كلها إليه وفيه تختفي. وهي إما توجد خارجه باعتبارها موجودات قائمة الذات، أو هي مختفية فيه. إنها مجرد العلاقة بين هذين الحدين. لكنها، باعتبارها موضوعة خصائص متمايزة، فإنها تظهر ظهور موجودات قائمة بذاتها خارجه، لأن وجوده فيها ليس إلا وجوداً مجرداً وغير متعين.

إن القوة بهذه الصورة لا تكون موضوعة إلا بوصفها في ذاتها وبصورة باطنة من دون أن تظهر بما هي فعل. فأنا أظهر بوصفي قوة ما كنت علة، وأظهر أكثر تحديداً ما كنت ذاتا– إذ أرمي حجرا إلخ.. لكن القوة الموجودة في ذاتها تؤثر بصورة كلية، من دون أن تكون هذه الكلية ذاتاً لذاتها. وكيفية التأثير الكلية هذه، منظوراً إليها في حقيقة حدها، هي، على سبيل المثال، قوانين الطبيعة.

وحينئذ فالبراهمان، بوصفه المدد القيامي الواحد والبسيط والمطلق، هو العنصر المحايد والألوهية كما نقول. والبراهمان يعبر عن الجوهر الكلي أكثر من التعبير عن الشخص والذات. ويوجد فرق لا يُستعمل استعمالاً متصلا، وهو فرق يتحلل بذاته في الأمثلة المختلفة. ذلك أن المذكر والمحايد لهما حالات إعراب كثيرة متشابهة. وبهذا الاعتبار، فإنه لا يوجد إلحاح كبير

على هذا الفرق، لأن البراهمان، باعتباره متعيناً، ليس هو متعيناً إلا بصورة سطحية، بحيث إن المضمون يبقى مع ذلك هذا المدد القيامي البسيط.

وحينئذ فالفروق تبرز في هذا المدد القيامي البسيط. والجدير بالملاحظة هو أن هذه الفروق تحصل بصورة تجعلها تتحدد بمقتضى غريزة المفهوم. والأمر الأول هو الجملة عامة باعتبارها واحدة مأخوذة بصورة تامة التجريد. والأمر الثاني هو التحدد والفرق بصورة عامة. والأمر الثالث هو كون الفروق، بمقتضى التحديد الحقيقي، ترجع إلى الوحدة، إلى الوحدة العينية. وثالوث المطلق هذا، عند النظر إليه بمقتضى صورته المجردة، عندما يكون عديم الصورة، هو **براهمان** خالص، وهو الجوهر الخاوي. وهو، بحسب تحدده، ثالوث، لكنه وحدة واحدة، بحيث إن هذا الثالوث ليس إلا وحدة.

فإذا حددنا الأمر بصورة أكثر دقة، وتكلمنا عنه بصورة أخرى، كان الأمر الثاني متمثلاً في كون الفروق قوى مختلفة. لكن الفرق ليس لديه أي حق بالمقابل مع المدد القيامي الواحد والوحدة المطلقة. وفي حدود كونه لا حق له، فإنه يقبل التسمية بالأخيار السرمدية المتمثلة في كون المحدد يوجد كذلك– وتجلي الإلهي هذا تجليه المتمثل في أن المختلف عن ذلك يقع، وأنه يوجد، وتلك هي الأخيار التي بفضلها تحفظ القوة بما هي ظاهر قوانين الوجود المؤقت. فهو يذوب في القوة إلا أن الاخيار تبقي على قيامه.

ويبرز في هذا الأمر الثاني الأمر الثالث، أي العدل المتمثل في أن الموجود والمحدد ليس موجوداً، وأن المتناهي يبلغ نهايته ومصيره وحقه، أي أنه يتغير فيصبح عامة ذا تحدد آخر، وذلك هو العدل عامة. وإليه تنتسب الصيرورة والفساد (الزوال) والكون (النشأة). ذلك أن العدم لا حق له كذلك، إنه خاصية مجردة قبالة الوجود، بل إنه ليس إلا المآل إلى الوحدة.

إن هذه الجملة الكلية التي هي وحدة وكلٌّ تام هي ما يسمى عند **التريموتري** من الهنود– موتري أي صورة (مثلما أن كل تجليات المطلق تسمى عندهم موتري)– وهذا الأمر الأسمى والتميز في ذاته يكون بحيث يحتوي على هذه الخصائص الثلاث.

إن أكثر الأمور جلبا للانتباه وأعظمها في الميثولوجيا الهندية هو بلا منازع هذا التثليث. ولا يمكننا أن نسمي عناصرها أشخاصاً. ذلك أنها تنقصها الذاتية الروحية خاصية أساسية تتصف بها. لكن وجود الأوروبيين أبرز هذا المبدأ الرفيع في الدين المسيحي عند الهنود

وكان ينبغي أن يكون قد أثار لديهم أسمى التعجب. وستعرف لاحقاً على نفس المبدأ، على حقيقته، وسنرى أن الروح، باعتباره متعيناً، ينبغي أن يتصور بوصفه مثلثا[1].

وحينئذ فالأول والواحد الذي هو مدد قيامي هو ما يسمى براهما. ويحصل كذلك 'بارابراهما' أي ما يتجاوز البراهما، وهما يتداخلان بصورة مبهمة. وما كان البراهما ذاتاً فستُقص عنه قصص متنوعة. ثم إن ما يتجاوز خاصية مثل البراهما، من حيث إنه يُتصور ذا خاصية من هذا الثالوث، تصدر عنه الفكرة والتفكر في آن، فتجعل نفسها أسمى منه وتحدد ذاتها في الفرق. وما كان ما هو مجرد مدد قيامي يعود فيظهر بوصفه مجرد واحد مثل غيره، فإن حاجة الفكر يكون لها ما هو أسمى هو البارابراهما. ولا يمكننا أن نعين أي علاقة محددة تصل بين هذه الأشكال.

كما أن البراهما يتصور هذا المدد القيامي الذي يصدر عنه كل شيء وعنه يتولد. وهو هذه القوة التي تخلق كل شيء. ولكن بما أنه هكذا هذا المدد القيامي الواحد وواحد القوة المجردة، فإنه يظهر كذلك مباشرة بوصفه الحامل وعديم الصورة، المادة الحاملة وثَم خاصة نجد الفاعِلية المصورة كما كان بوسعنا أن نعبر عنها. فالمدد القيامي الواحد، لأنه ليس إلا الواحد، فهو عديم الصورة. وبذلك فهذه كيفيته كما يبدو للوهلة الأولى كيفية لا يكون المدد القيامي بمقتضاها قد استوفى حقه وبالذات لأن الصورة ليست بعد حاضرة.

وهكذا فالبراهما يبدو الذات الواحدة المماثلة لنفسها باعتباره هو الحامل، وهو المنجب في الحقيقة، لكنه في آن المحافظ على نفسه بصورة منفعلة، لكأنه المرأة بنحو ما. ولذلك قال

(1) تعليق المترجم: تأسيس التثليث منطقياً واعتباره أساساً وجودياً ودينياً يشترك فيه بيرس مع هيجل. والمدخل لدحض هذه الحجة التي تنبني على مغالة مضاعفة: هو بيان حقيقة المصدر: فهو مجرد تشبيه الإله بالإنسان انطلاقاً من نظرية أرسطو في العقل ذات يتجاهل أنها علاقة ذات اتجاهين وتقتضي فرقاً جوهرياً بين حديها: فـ«أ» يحب «ب» تقتضي اختلاف أ عن ب جوهرياً ومن ثم فهي علاقة ذات اتجاهين حتى لو سلمنا بأن ب هو عين أ ومن ثم صادرنا على المطلوب فاعتبرنا حدي العلاقة عين الحد.. فـ«أ» بما هو فاعل الحب غير «أ» بما هو منفعل به ولهذا كان «ب» غير «أ» والغيرية لا تكون بين الفعل والانفعال ممكنة إذا لم يكن الحدان مختلفين بالجوهر وإلا فإننا قد افترضنا التعدد في الواحد من البداية فصادرنا على المطلوب. وعندما نقيس ذلك على العقل الإنساني فإننا نكتشف أمراً جديراً بالاعتبار: فالذات بما هي مدركة لذاتها تدرك في آن أن ذاتها ليست بالشفيف الذي تقتضيه وحدتها فاعلة ومنفعلة. بقاء ما ليس بشفاف في إدراك الإنسان لذاته وعدم التطابق بين الفاعل والمنفعل لا يمكن أن يطبق على الإله ومن ثم فلا معنى للتثليث وإذا سلمنا به فينبغي أن يصبح تخميسا أي الحدان (الذات المدرِكة والذات المدرَكة) والعلاقة في اتجاهيها (الإدراك فعلاً والإدراك انفعالاً) ثم وحدة هذه العناصر الأربعة.

كريشنا عن البراهمان: «**البرهمان هو رحمي وهو القابل الخالص الذي أضع فيه بذرتي فأنجب كل شيء**». كما أن ما يوجد في خاصية «**الإله هو الجوهر**» ليس هو المبدأ المحرك والمنتج وليس فيه أي فاعلية. فعن البراهمان يصدر كل شيء: الآلهة والعالم والبشر. ولكن يبدو في آن، أن هذا الواحد ليس بفاعل. ففي مختلف النظريات المتعلقة بتكون الكون وعروض خلق العالم يحصل ما هو موجود مباشرة.

وهكذا نجد في كتاب **الفيدا** وصفاً لخلق العالم، حيث يتصور البراهما وحيداً في عزلة وموجوداً لذاته بصورة تامة، وحيث يوجد كائن يتصور أسمى منه يقول له إنه عليه أن يتمدد حتى يلد ذاته. ثم إن ذلك يعني أن البراهما لم يكن لمدة ألف سنة قادرا على الإحاطة بتمدد ذاته، وأنه من ثم قد عاد ثانية إلى ذاته. وهنا كان البراهما قد تصور عالماً خلاقا، لكن كائناً أسمى منه جعله عديم الصورة. وهكذا فالحاجة إلى كائن آخر كانت حاجة حاضرة مباشرة. وبصورة عامة فإن البراهما هو هذا المدد القيامي الواحد والمطلق.

إن القوة، بوصفها الفاعلية البسيطة، هي الفكر. ففي الدين الهندي، تمثل هذه الخاصية الذروة. إنها الأساس المطلق والواحد، إنها البراهمان. وهذه الصورة مطابقة لمقتضيات التطور المنطقي. فالأول كان كثرة الخصائص. ويتمثل التقدم في استئناف التحديد سعياً إلى الوحدة. وذلك هو الأساس. وما ينبغي إضافته، بعضه تاريخي خالص. لكن البعض الآخر تطور ضروري يصدر عن ذلك المبدأ.

إن القوة البسيطة باعتبارها الفاعلة هي التي خلقت العالم. وهذا الخلق هو بالجوهر تعلق الفكر بذاته، وهو فاعلية متعلقة بذاتها، وليست فاعلية متناهية. وذلك ما تعبر عنه التصورات الهندية كذلك. فللهنود كثرة من النظريات حول نشأة الكون نظريات متغيرة الطابع البدائي زيادة ونقصانا، نظريات لا يخرج منها شيء ثابت. وهي ليست تصوراً لخلق العالم كالحال في الدين اليهودي والمسيحي. ففي كتاب القوانين لـ **لمانو** في **الفيدا** و**البورانا** نجد دائماً رؤى حول نظريات نشأة الكون دائمة الاختلاف من حيث الرؤية والعرض. إلا أننا نجد فيها دائماً خاصية مميزة تتمثل في أن هذا الفكر الموجود هو الذي ينتج ذاته بذاته دائماً.

وهذه الميزة لامتناهية العمق. والحقيقة تتردد دائماً في عروض خلق العالم المختلفة. فكتاب القوانين مانو يبدأ هكذا: السرمدي خلق الماء بفكره إلخ... وقد حصل كذلك أن الفعل

الخالص يسمى الكلمة كما يسمى الإله في الإنجيل. فالكلمة (صوفيا) عند متأخري اليهود ممثلين بفيلون الاستكندري هي الخالقة. وهي تصدر عن الواحد. والكلمة تشغل منزلة رفيعة عند الهنود. فهي صورة الفعل الخالص. وهي ذات وجود فيزيائي في الخارج. لكنه وجود لا يبقى، بل هو يكون دائماً فكريا ومختفيا مباشرة في وجوده الخارجي. فالسرمدي يخلق الماء ثم يأمره ويضع فيه بذوراً مثمرة تكون بيضة ناصعة، وفيها يولد هو ذاته ثانية بوصفه براهما. فالبراهما هو الجد السيد لكل الأرواح، ما كان منها موجوداً، وما لم يكن موجوداً. ويأمر أن تبقى القوة في هذه البيضة عاطلة عن الفعل لمدة سنة. وفي نهاية العام تقسم البيضة نصفين بواسطة الفكر، فتخلق من أحدهما زوج ذكر ومن النصف الثاني زوج أنثى: والقوة الذكورية تلد نفسها ولا تصبح والدة ومؤثرة إلا عندما تتدرب تدربا شاقا على التأمل الفكري، أعني عندما تصل إلى التركيز والتجريد. والفكرة هي إذن العامل المنتج ذاته، أعني وحدة الفكر مع ذاته، أو هو، في عروض أخرى، عودة الفكر إلى ذاته كذلك. ففي أحد العروض من الفيدا (وخاصة في الشذرات التي ترجمها كولبروك[1] أولا) نجد وصفاً مماثلاً لفعل الخلق الأول: فهو لم يكن وجوداً ولا عدما، ولا فوق ولا تحت، ولا موت ولا خلود، بل هو لم يكن إلا واحداً متدثراً ومظلماً. وخارج هذا الواحد لا يوجد شيء. وهذا الواحد يتأمل فيتمخض في عزلته. وبفضل قوة التأمل أنتج من ذاته عالما، ثم كون لنفسه أولاً الشوق والغريزة. وهما البذرة الأصلية لكل الأشياء.

وهنا أيضاً سنعرض الفكر في فاعليته المنطوية على ذاتها. لكن الفكر سيعلم كذلك باعتباره فكراً في جوهره الواعي بذاته، في الإنسان الذي هو وجوده. ويمكن للمرء أن يقدم مشروع تفسير مفاده أن الهنود وكأنهم نسبوا إلى الواحد وجوداً عرضياً، إذ يبقى من الصدفة ارتفاع الفرد إلى الكلي المجرد، وإلى الوعي المجرد بالذات. فطبقة البراهمان الثابتة وحدها هي التي تكون مباشرة البراهمان الموجود، وهي التي من واجبها أن تقرأ الفيدا وتعود إلى ذاتها. فقراءة الفيدا أمر إلهي، بل هي الإله ذاته، وهي العبادة كذلك. والفيدا يمكن أن تكون عديمة المعنى فتُقرأ ببلادة تامة. وهذه البلادة ذاتها هي الوحدة المجردة للفكر. والأنا والحدس الذاتي الخالص هو الخواء التام. وإذن فالبرهمان هم أولئك الذين يوجد فيهم البراهما. وهو يكون

(1) هنري توماس كوليبروك 1765– 1837 مؤسس رئيسي للدراسات الهندية.

براهما بواسطة قراءة الفيدا. والوعي الإنساني بالذات خلال التجريد هو البراهمان ذاته.

إن خصائص البراهمان المعلومة تبدو شديدة المطابقة مع إله الأديان الأخرى، ومع الإله الحقيقي ذاته، بحيث إنه لا يبدو غير مهم أن ننبه من جهة أولى إلى الفرق الموجود بينه وبينها، وأن نعلل من جهة ثانية كيف أنه لا توجد في الكائن الخالص عند الهنود الخاصية المناسبة له بمقتضى المنطق، خاصية الوجود الذاتي في الوعي بالذات، كما توجد في هذه التصورات الأخرى؟ فالإله اليهودي بالذات هو نفس هذا المدد القيامي الواحد وغير المحسوس، وهو القوة التي لا توجد إلا للفكر، بل هو الفكر الموضوعي. لكنه كذلك ليس الواحد العيني في ذاته كما يكون باعتباره روحاً. لكن الإله الهندي الأسمى هو الواحد (الواحد وصفاً للجامد Das Eine) أكثر مما هو الواحد (الواحد وصفاً للعاقل Der Eine)، وهو لا يوجد إلا في ذاته وليس لذاته. إنه براهمان أي الخاصية المحايدة أو الخاصية الكلية. لكن البراهما بوصفه ذاتاً هو بالمقابل أحد الأشخاص الثلاثة (الأقانيم)، إذا كان بوسعنا أن نسميها بهذا الاسم. وهو في الحقيقة أمر ليس بوسعنا أن نقدم عليه لأنها أشخاص تنقصها الذاتية الروحية بوصفها الخاصية الأساسية. فلا يكفي أن يصدر عن ذلك الواحد الأول التريمورتي (الثالوث المورتي) وأن يرجع إليه. فهو بذلك ما يزال مجرد مدد قيامي، ولم يتصور بعد بوصفه ذاتاً. أما إله اليهود، فبالمقابل مع ذلك، هو الواحد المستثني للشريك، والذي ليس بجواره آلهة أخرى. وبسبب ذلك فهو ليس موجوداً في ذاته فحسب، بل هو موجود لذاته كذلك. وهو بكل بساطة يتحدد بوصفه ملتهما لما عداه، أي بوصفه ذاتاً مع لاتناه بالفعل في ذاته، لامتناه مجرد ومشروع غير متطور. لكنه مع ذلك لامتناه حقيقي. فأخياره وعدالته تبقى كذلك إلى حد مجرد صفات، أو كما يعبر عن ذلك العبريون في الغالب هي أسماؤه التي لن تكون تشكلات، حتى وإن لم تتحول بعد إلى المضمون الذي بفضله كانت وحدة الإله المسيحية الوحيدة التي هي وحدة روحية. لذلك لم يكن بوسع الإله اليهودي أن يتضمن خاصية وجود ذاتي في الوعي بالذات، لأنه بالأحرى بذاته ذات، وبالتالي فبالنسبة إلى الذاتية هو غني عن غير لا يمكنه من دونه حفظ هذه الخاصية. فهذه الخاصية حتى تكون في الغير، كان ينبغي أن تكون حائزة على الوجود الذاتي.

وفي المقابل، ينبغي أن يكون ما يقوله الهندي، في نفسه «إني براهمان» بمقتضى خاصيته

الجوهرية أن يعرف بوصفه مطابقاً لكبر (الفكر) الحديث كبره الذاتي والموضوعي بسبب ما يدعيه الأنا دعواه التي كثيراً ما أشرنا إليها، الدعوى القائلة إننا لا نعلم شيئاً عن الإله. ذلك أنه ينتج من ثم أن الأنا ليس له أي علاقة إيجابية بالإله، وأن الإله «ما وراء» بالنسبة إلى الأنا، وأنه عدم خال من المضمون. وبذلك فلا شيء بإيجابياً بالنسبة إلى الأنا سوى الأنا. ولا فائدة من القول: إني أعترف بالإله بوصفه موجوداً بالنسبة إلي وخارجا عني: «فالإله تصور خال من المضمون وخاصيته الوحيدة، وكل ما يُعرف عنه ويُعلم كل ما تمثله هذه الخاصية بالنسبة إلي يقتصر بصورة تامة على كونه غير محدد بإطلاق، وأنه السلبي بالنسبة إليّ. ففي العبارة الهندية: «إني براهمان» لا يوضع الإله بوصفه سالبي، بل بالعكس. لكن خاصية الإله تلك التي تبدو إيجابية والمتمثلة في كونه موجوداً من جهة أولى موجوداً لذاته بوصفه تجريداً خاوياً من الوجود ومن ثم مجرد خاصية ذاتية -ومثل هذه الخاصية التي ليس لها من وجود إلا في وعيي بذاتي والتي تنسب من ثم إلى البراهمان- وبوصفه من جهة ثانية في حدود كونه ينبغي أن يكون له كذلك خاصية موضوعية، فإنها كانت بعد ستكون مقصورة على الوجود في الخصائص العينية، مثل كون الإله ذاتاً في ذاته ولذاته، أي شيئاً يكون ما ينبغي أن يُعلم من الإله، ومقولة منه، وهي بعد زائدة على اللزوم. ومن ثم فالوجود يقتصر بذاته على كونه مجرد كونه يوجد خارجي أنا. وهو كان في هذه الحالة يعني صراحة مجرد كونه سالبي، النفي الذي لا يبقى فيه شيء في الواقع إلا الأنا ذاته- وذلك ما يعني درس التبن الخاوي، ذلك السالب لذاتي، ذلك الموجود خارجي أو ما ورائي من أجل إرادة تقديم موضوعية معترف بها مزعومة، أو على الأقل معتقد فيها. ذلك أنها لا تكون بذلك إلا تعبيراً عن أمر سالب، وهو يكون في الحقيقة تعبيراً يقع بواسطتي صراحة. لكنه لا هذا النفي المجرد ولا كذلك كيفية كونها قد وضعت من قبلي وأني أنا هذا النفي وأني لا أعلمه إلا بوصفه نفياً بالأمر الموضوعي، كما أنه بنحو ما ليس أمراً موضوعياً على الأقل من حيث الشكل، إن لم يكن من حيث المضمون- ذلك أنه بالأحرى وبالذات شكل الموضوعية عديم المضمون، إذ هو من دون المضمون صورة خاوية ومجرد أمر ذاتي متصور. وفي قديم الزمان كان الواحد في العالم المسيحي يسمي الشيطان كل ما كان لا يتصف إلا بخاصية السلب. ومن ثم فإنه لم يبق إيجابياً إلا هذا الأنا الذي يقضي برأيه. فهذا الأنا يقضي شكاكياً بجدل وحيد البعد، فيجعل كل

مضمون للعالم الحسي وما وراء الحسي يتبخر، ويضفي عليه خاصية نفس ذلك السالب. وفي حين أصبحت كل موضوعية تعد عنده من الكبر، فإن ما يوجد هو هذا الكبر الإيجابي ذاته، أي الأنا الموضوعي الذي هو الوحيد القوة والجوهر، والذي يختفي فيه كل شيء ويغرق فيه كل مضمون عامة، بحيث إن الأنا يكون هو الكلي، وسيد كل الخصائص والنقطة المستثنية لما عداها، النقطة الموجبة.

إن الـ«**أنا براهمان**» الهندية وهذا المسمى ديناً و«**أنا**» دين عقيدة الاسترياء الحديثة لا يختلفان إلا بعلاقاتهما الخارجية، اختلافاً يتمثل في كون ذلك الدين الأول تم التعبير عن تصوره بسذاجة، بحيث يكون المدد القيامي الخالص بالنسبة إلى الوعي بالذات هو فكرة، وبحيث إنه ما يزال محافظا على قيمة كل مضمون آخر إلى جواره ويعترف به بوصفه حقيقة موضوعية، في حين أن عقيدة الاسترياء النافية لكل موضوعية للحقيقة لا تحافظ إلا على توحد الذاتية وحدها ولا تعترف إلا بها. وفي هذا الاسترياء الذي تكوَّن لا يوجد العالم الإلهي ومثله كل مضمون موضوعياً في الوجود إلا بفضلي أنا.

إن علاقة الهندي الأولى بالبراهمان لا توضع إلا في عبادة الأفراد. وفي حين أنه هو ذاته وجود البراهمان، فإن الطابع المؤقت لهذا الوجود يكون مباشرة غير مناسب للمضمون. ومن ثم يتأتى مطلب جعل هذا الوجود ذاته كليا، مثله مثل مضمونه، وجعله دائماً. ذلك أن طابع الزمان المؤقت هو الأمر الوحيد الذي يبدو أقرب نقص إلى ذلك الوجود، إذ هو وحده في علاقة مع تلك الكلية المجردة، ويقبل المقارنة معها، ويبدو غير قابل للمقايسة، إذ يكون وجوده الذاتي، في العادة، مماثلاً للأنا المجرد. لكن السمو بهذا الذي ما يزال مجرد نظرة فردية إلى رؤية دائمة، لا يعني شيئاً آخر غير الانتقال من مرحلة مثل هذه العزلة الساكنة إلى حضور الحياة المليء، لإعاقة حاجاتها وهمومها وانشغالاتها، والبقاء الدائم في ذلك الوعي بالذات المجرد، وعديم الحركة. وإذن فهذا هو كذلك ما يقوم به في ذاته كثير من الهنود الذين ليسوا براهمان– وسنتكلم عنهم لاحقاً. فهم يمارسون تخوشنا مديدا بعضه يدوم سنوات، مفضلين عشر سنوات من عدم الفعل، يتخلون خلالها عن كل هم وانشغال بالحياة العادية، ويفرضون على أنفسهم أي وضع مناقض للأوضاع الطبيعية أو موقفاً للجسد ملتزماً بذلك– كأن يكون دائم الجلوس مع وضع اليدين مقيدتين معاً فوق رأسه للمشي أو للوقوف، لكن أبداً للانسبال

للنوم كذلك إلخ...

ثم إن الأمر الثاني هو **كريشنا** أو **فيشنو**، أعني تجسد البراهمان عامة. وهذان التجسدان يحكي عنهما الهنود العديد من الروايات، وهي عامة روايات متمثلة في أن البراهمان يظهر فيها بوصفه إنساناً. لكن الواحد لا يمكنه أن يقول في ذلك إن **البراهمان** هو الذي يظهر بوصفه إنساناً، ذلك أن الصيرورة إنساناً هذه ليست موضوعة بوصفها مجرد صورة البرهمان.

وإلى هذا المجال تنتسب تلك الاختلاقات المهولة. فالكريشنا هو كذلك براهما وفشنو، وتصورات التجسدات هذه تبدو أحياناً متضمنة لأصداء تاريخية تتمثل في أن غزاة عظماء قدموا وضعية شكل جديد، وهم آلهة يوصفون على أنهم آلهة. فأفعال كريشنا غزوات، إذ هو يتصرف فيها بما يكفي من المنافاة للألوهية. فالغزو والمغامرات الغرامية هي عامة وجها التجسدات وأفعالها الرئيسية.

والأمر الثالث هو **شيفا**، **مهاديوا**، الإله الأكبر أو **رودرا**. وكان ينبغي أن يكون هذا هو العودة إلى الذات. فالأول، وبالتعيين، البراهمان هو الوحدة البعيدة والمنطوية على نفسها. والثاني، فيشنو، هو التجسد (وبهذا الحد فإن مراحل الروح لا ينبغي نكرانها) وهو الحياة في صورة الإنسان. والثالث، شيفا، مهاديوا، كان ينبغي أن يكون العودة إلى الأول، فتوضع الوحدة بذلك، وكأنها ما هو عائد إلى ذاته. لكن ذلك مباشرة عديم الروح، إنه خاصية الصيرورة عامة أو خاصية الكون والفساد. فما قيل هنا معناه: أن التغير عامة هو الأمر الثالث، ومن ثم فالخاصية الأساسية لشيفا هي، من ناحية أولى، قوة الحياة المهولة،وهي، من ناحية ثانية، المفسد والمصخِّر وقوة الحياة المتوحشة عامة. ومن ثم فرمزه الرئيسي هو الثور بسبب قوته. لكن التصور العام هو الذكر أي العضو الذكري (فلّوس) الذي كان اليونان يعبدونه، ذلك الرمز الذي يوجد في جل المعابد. والمقدس الباطن يحتوي على هذا التصور.

تلك هي الخصائص الثلاث الرئيسية. والكل تعرضه صورة مثلثة الرؤس وهي، مرة أخرى، صورة رمزية، صورة دميمة. والثلاثة الحقيقية في المفهوم العميق هي الروح أو عودة الواحد إلى ذاته، ومجيئه إلى ذاته، وليس التغير فحسب، بل التغير الذي يكون فيه الفرق قد أوصل إلى المصالحة مع الواحد، لتجاوز المثنوية.

لكن هذا الدين الذي ما يزال منتسباً إلى الأديان الطبيعية يعد تصور هذه الصيرورة مجرد

تغير، وليس تغيرا للفروق منتجاً للوحدة، باعتبارها تجاوزا للفرق نحو الوحدة. فالوعي والروحي هما كذلك تغير للأول، للوحدة المباشرة. والأمر الآخر هو الحكم (بالمعنى المنطقي Urteil) أعني كون الشيء له ما يقابله. فأنا عالم لكن علمي يكون بكيف يجعل الآخر موجوداً بالنسبة إلي، فأعود إلى ذاتي في ذلك الآخر وأوجد في ذاتي. والأمر الثالث بدلاً من أن يكون المصالحة ليس هو هنا إلا توحش الولادة والتهديم. وإذن فالتطور لا يذهب إلا من خبط القذف المتوحش في كل الاتجاهات في الوجود، خارج الذات. وهذا الفرق فرق جوهري ومؤسس على كامل الموقف، وهو، بالتعيين، مؤسس على موقف الدين الطبيعي.

وحينئذ فهذه الفروق ينظر إليها بوصفها وحدة أو «تريموتري». وهذا بدوره يعتبر الأمر الأسمى. ولكن مثلما أن ذلك ينظر إليه باعتباره تريموتري، فكذلك سيكون كل شخص هو بدوره شخصاً لذاته مأخوذاً بمفرده، بحيث إنها في جملتها تعتبر الإله بكامله.

وفي الجزء الأقدم من الفيدا لا يدور الكلام على **فيشنو** ولا حتى على **شيفا**، ذلك أن **البراهمان** هو وحده الإله الواحد عامة.

وباستثناء هذا المبدأ الأساسي والخاصية الأساسية في الميثولوجيا الهندية، فإن كل ما عداه تشخيص سطحي بواسطة الوهم. فالموضوعات الطبيعية الكبرى مثل نهر الجنج والشمس وسلسلة الهملايا (التي هي مقام **الشيفا** خاصة) تعتبر متماهية مع البراهمان. فالحب والخيانة والسرقة والحيلة، مثلها مثل القوى الطبيعية في النباتات والحيوانات، بحيث يكون المدد القيامي له صورة الحيوانات إلخ... كل ذلك يعتبر في نظر الوهم كائنات حرة لذاتها. وبذلك ينشأ عالم لا متناه من الآلهة والقوى الخاصة والأشباح التي تعتبر مع ذلك مأمورة: ففي قمتها يوجد **إندرا** رب السماء المرئية. وهذه الآلهة متغيرة وفانية وخاضعة للواحد الأسمى. والتجريد يبتلعها: والقوة التي يمتلكها الإنسان بفضل التجريد تخيفها، بل إن **فيشواميترا** يخلق حتى **إندرا** آخر وآلهة أخرى.

وهكذا هي هذه القوى الروحية الطبيعية الخاصة التي تعتبر آلهة والتي هي تارة قائمة بذاتها وطوراً زائلة، والتي تتحول في الوحدة المطلقة إلى المدد القيامي، ثم تتكون منه من جديد. وهكذا فالهنود يقولون: يوجد ألفون كثيرة من الإندرا ولا يزالون موجودين، كما أن التجسدات توضع بوصفها ذات وجود متواصل. وفي حين ترجع القوى الجزئية إلى الوحدة

الجوهرية، فإن هذه الوحدة لا تكون متعينة، بل هي تبقى وحدة مجردة، وهي لا تكون عينية كذلك، من حيث صدور هذه الخصائص عنها، بل هي ظواهر لها خاصية القيام الذاتي وتوضع خارج هذه الوحدة.

ولا يمكن إطلاقاً أن يدور الكلام على عدد هذه الآلهة أو على تقويمها. ذلك أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون قد بلغ حد التشكل الثابت، في حين أن هذا الوهم ينقصه عامة كل تحديد. فتلك التشكيلات تختفي ثانية على نفس النحو كما تم إنتاجها. والوهم يتجاوز وجوداً خارجياً عادياً إلى الألوهية. لكن هذه الألوهية ترتد بعد ذلك ثانية كذلك إلى ما يؤسسها. كما لا يمكننا إطلاقاً أن نتكلم عن معجزات. ذلك أن كل شيء معجزة. وكل شيء فاقد للعقل. ولا شيء يتحدد بفضل تناسق عقلاني لمقولات الفكر. إلا أنه مع ذلك يوجد الكثير جداً مما هو رمزي.

ثم إن الهنود ينقسمون إلى الكثير من الفرق. ومن بين الفروق الكثيرة المميزة للفرق نفضل ذكر ما يلي: فالبعض يعبد **فيشتو**. والبعض الآخر يعبد **شوفا**. ولأجل ذلك كثيراً ما دارت حروب دموية بينهم، وخاصة خلال الأعياد والأسواق السنوية، حيث تنشأ خصومات تكلف الآلاف من الأرواح. وبصورة عامة، فهذه الفروق تقبل الآن الفهم على النحو المتمثل في أن ما يسمى **فيشنو** يقول هو نفسه عن نفسه إنه كل شيء، وإن البراهمان هو جسد الأم الذي ينتج فيه كل شيء، وإنه فاعلية التصوير المطلقة، بل إنه هو البراهمان. وهنا يتم تجاوز هذا الفرق. وعندما يقدم **شيفا** بوصفه متكلما، فإنه يكون حينئذ الكل المطلق، ونار الحجارة الكريمة، والقوة في الرجل، والعقل في النفس. وهو كذلك ثانيةً البراهمان.فينحل هنا في شخص مؤلف من هذه الفروق كلها.بما في ذلك كلا الشخصين الآخرين، مثل القوتين الأخريين آلهة الطبيعة والأرواح.

إن خاصية الوعي النظري بالذات، خاصيته الأساسية، هي من خاصية الوحدة، خاصية ما يسمى بالبراهمان، والبراهما وما ماثل. وهذه الوحدة تنقلب إلى المثنوية بسبب أن البراهما هو تارة الكلي وكل شيء، وهو طورا تعين مقابل تعين. فيبدو البراهما بذلك خالقاً مرة، وخاضعاً لغيره مرة أخرى، ويتكلم حتى عما هو أسمى منه، على نفس كلية. وهذا الخبط الموجود في هذه الدائرة أساسه في جدله الضروري. فالروح الذي ينظم كل شيء ليس

موجوداً، ومن ثم يطرأ أحياناً[1] في هذه الصورة، إذ هي كان ينبغي أن يتم تجاوزها من جديد باعتبارها وحيدة البعد، ثم تطرأ صورة أخرى. فلا تظهر إلا ضرورة المفهوم باعتباره تحرفاً وخبطا وشيئاً ليس له أدنى ثبات. وما يمد هذا الخبط بالأساس هو طبيعة المفهوم.

يبدو الواحد محدداً لذاته، باعتباره ما هو متحد سرمدياً مع ذاته. لكن لما كان هذا الواحد ينبغي أن يتطور ليتعين ويبقى مع ذلك عديم الروح- وكذلك تسمى كل الفروق وهي براهما من جديد -فإنه مأخوذاً في ذاته كذلك- يكون صفة (أبيتيتون) للواحد في ذاته: فالآلهة المتعينة هي من ثم كلها براهما أيضاً. ويعتقد أحد الإنجليز الذي بحث في مختلف عروض الدين الهندي بعناية أن المقصود بالبراهما هو صفة الجزاء (العوض)، لأنه لا يعد هو ذاته هذا الواحد بل كل شيء يقول عن ذاته إنه براهما. ذلك ما يراه مل[2] في كتابه تاريخ الهند. فقد أثبت، استناداً إلى الكثير من المصنفات الهندية، أن البراهما هو صفة للجزاء، صفة تستعمل لتسمية آلهة مختلفة، وأنه لا يتصور مفهوماً للكمال والوحدة التي نصلها به. لكن ذلك انخداع: فالبراهما هو، من ناحية أولى، الواحد وغير المتحول. لكنه يكون كذلك لأن له التحول في ذاته نفسها التي يمكن أن يقال عنها إنها تامة التشكل الذي هو من ثم ملكه كذلك. فالماء والسماء براهما. وفي الفيدا وقع تجاوز الشمس خاصة. وعندما نأخذ العبادات الموجهة إليها وحدها، فإنه يمكننا أن نعتقد أنه، بالنسبة إلى قدامى الهنود، لم يكن براهما موجوداً إلا في الشمس، لكأنهم كان لهم دين مختلف عن دين خلائفهم. وكذلك الهواء وحركة المناخ والنفس والعقل والسعادة تسمى كلها براهمان. **وماهاديفا** يسمي نفسه براهمان، و**شيفا** يقول عن نفسه: إني ما هو موجود وليس بموجود، إني كل شيء، وإني موجود دائماً، وسأبقى دائماً موجوداً. إني براهما وكذلك براهمان. إني العلة المعللة الأصلية. إني الحقيقة والثور وكل الأشياء الحية. إني أقدم من كل شيء. إني الماضي والحاضر والمستقبل. إني رودرا وكل العوالم «إلخ...

وإذن فالبراهمان هو الواحد. وهو كذلك كل شيء يقوم بنفسه مما يُتصور إلها ومن بين العبادات تعبر إحداها عن نفسها فتقول: إني براهمان النفس الكلية الأسمى. وهكذا

(1) الوارد في w أي الأعمال هو «ولا مرة»

(2) دجيمس مل تاريخ الهند البريطانية المجلد الثالث لندن 1817.

فالبراهمان هو هذا الواحد. لكنه لم يثبت بوصفه الواحد المتفرد. وليس هو بالصورة التي عليها ما نقوله عن الإله الواحد عندنا. فهذا الواحد عندنا هو الوحدة الكلية. أما هنا فكل ما هو قائم بذاته وبماه لذاته يقول عن نفسه: إني براهمان.

وختاماً يمكن أن ينتج عرض قد يتم فيه التعبير عن كل المراحل متحدة، المراحل التي نظرنا فيها إلى حد الآن في انقسامها وفي جدلها.

فدوفا الأعلى[1] ترجم تاريخاً للهند عن الفارسية، وقد قدم رسالة موجودة حول هذا الموضوع، ترجمة مأخوذة عن الفيدا، وفيها نجد تصوراً لخلق العالم.

(وحسب هذه الرسالة) فـ **بريما** يوجد منذ الأزل في شكل من الامتداد لا محدود (لا يقبل القياس). وعندما طاب لديه خلق العالم قال: «**قم يا بريما**». فالشوق والشهوة كانا أول شيء. ذلك ما قاله لنفسه. ومباشرة صدر عن سرته روح من مارج من نار له أربعة رؤوس وأربع أيد. فنظر **بريما** حول نفسه ولم ير شيئاً عدا صورته التي لا حد لها ثم ارتحل آلاف السنين حتى يعلم سعته ويفهمها. وهذه النار ثانيةً هي هو ذاته. ولم يكن له موضوع إلا ذاته باعتبارها لا محدودة. وحينئذ فـ **بريما** لم يزد علمه بامتداده بعد آلاف السنين من الارتحال على السابق، فغرق في التعجب، وتوقف عن الارتحال، ونظر في ما رأى. وحينئذ قال القادر على كل شيء (القوي المطلق) الذي هو كيان مختلف عن الـ **بريما**: «**اذهب يا بريما واخلق العالم، فلا يمكنك أن تفهم ذاتك، واصنع شيئاً قابلاً للفهم**». فسأل بريما: «كيف ينبغي لي أن أصنع عالما؟» فأجابه القوي المطلق: «**اطلب مني وسأمدك بالسلطان**». وحينئذ صدرت عن بريما نار فرأى مُثل كل شيء، مثله التي كانت تتراقص أمام ناظره ثم قال: «**فليكن كل ما أراه حقيقياً، ولكن كيف لي أن أحفظ الأشياء بحيث لا تنهدم؟**» فوُجد لذلك ثَم روح من اللون الأزرق خرج من فيه، وذلك مرة أخرى هو ذاته أعني **فيشنو كريشنا** المبدأ الحافظ للأشياء. فأمره بأن يحفظ كل ما هو حي وأمره بخلق النبات. وبقي العالم ناقصاً الإنسان. وحينئذ أمر **بريما فيشنو** أن يعمل الإنسان. فعمله لكن البشر الذين عملهم **فيشنو** كانوا أغبياء وذوي كروش كبيرة، ومن دون علم مثلهم مثل الحيوانات في المراعي، خالين من الانفعالات والإرادة، وليس لهم إلا الغرائز الحسية. فغضب بريما من ذلك، وقضى عليهم. ثم خلق هو ذاته من نفسه أربعة أشخاص، وأمرهم

(1) دوفا تاريخ الهندستان (عن الفارسية تاريخ –إ– فوريشتا) المجلد الثالث لندن 1770– 72.

بالسلطان على الخلق إلا أنهم امتنعوا عن القيام بأي شيء عدا عبادة الإله، لأنهم ليس لهم شيء من كيفية التغير ومما يقبل الهدم ولا شيء من الكائنات الزمانية. وحينئذ امتعض **بريما**: فكان ذلك روحاً رمادياً صدر من بين عينيه، ومثل أمامه راكعاً وباكياً منفتح الرجلين وضام اليدين إلى صدره. ثم سأل: من أكون، وماذا يمكن أن يكون مقامي؟ فقال **بريما**: ستكون رودرا، وستكون الطبيعة كلها مقاما لك. اذهب واعمل البشر. فعملهم. فكان هؤلاء البشر متوحشين كالسباع، ذلك أنهم لم يكن لهم إلا كيفية التهديم. فهدموا ذواتهم لأن انفعالهم الوحيد كان الغضب. وهكذا نرى أن الآلهة الثلاثة يفعلون بصورة منفصلة، وما يصنعونه لا يكون إلا وحيد البعد من دون حقيقة. وفي الغاية وحد **بريما وفيشنو ورودرا** سلطانهم فخلقوا بذلك الإنسان وخلقوا منهم بالفعل عشرة.

ج- مناسك العبادات

إن خاصية العالم الإلهي يطابقها الدين الذاتي، أي التصور الذاتي الذي للوعي بالذات في علاقة بعالمه الإلهي.

ومثلما تطورت الفكرة المثال لذاتها في هذه الخاصية نحو إبراز خصائصها الأساسية، وبقيت هذه الخصائص متخارجة، وبقي عالم التجربة العينية مع ذلك، في المقابل معها ومع ذاته، خارجياً وغير معقول، وبالتالي متروكاً للخيال، فإن الوعي الذي تكون بحسب كل الاتجاهات لم يصل إلى إدراك الذاتية الحقيقية. ففي الذروة من هذه الدائرة يوجد التماثل الخالص للفكر الذي يتحدد بوصفه موجوداً في ذاته وقوة خالقة في آن. لكن هذا المبدأ الأساسي نظري خالص. وهو ما يزال المدد القيامي الذي يصدر عنه دون شك كل شيء وفيه يُحفظ، لكنه كذلك هو مايحصل خارجه كل مضمون حصولاً قائماً بذاته، وهو لا يُجعل موضوعياً وكلياً بمقتضى وجوده وسلوكه المحدد بواسطة تلك الوحدة. فالفكر الذي هو نظري وصوري فحسب يتضمن المضمون كما يظهر، كما يتحدد عرضياً. ولا غرو، فهو يمكن أن يجرده لكنه لا يستطيع أن يضمنه في نسق مترابط، فيرفعه بذلك إلى اقتران بمقتضى قانوني. ومن ثم فالفكر لا يتضمن هنا دلالة عملية، أعني أن الفاعلية والإرادة لا تضفيان على خصائصه الخاصية الكلية. والصورة تتطور في الحقيقة في ذاته بمقتضى طبيعة المفهوم، لكنها

لا تحصل في الخاصية موضوعة من قبله لتكون متمضنة في وحدته. وبذلك ففاعلية الإرادة لا تصل إلى حرية الإرادة، ولا تصل إلى مضمون تحدده وحدة المفهوم، لتكون بذلك بالذات مضموناً عقلياً وموضوعياً. إنما هذه الوحدة يتم توديعها بمقتضى الوجود، ولا تكون إلا قوة مدد قيامي موجودة في ذاتها (بالقوة)- البراهما- قوة تخلت عن الواقع بوصفه عرضياً، وتحفظ نفسها لذاتها بوصفها متوحشة وتحكمية.

إن العبادة هي، في المقام الأول، علاقة الوعي بالذات بالبراهما. ثم إنها بعد ذلك علاقة بباقي العالم الإلهي الموجود خارج البراهما.

*- فأما ما يخص العلاقة الأولى، العلاقة بالبراهما، فإن نفس الأمر لذاته يتميز كذلك ويختص باعتباره في حدود كونه قد عزل نفسه عن تحقيق الحياة الدينية والدنيوية العينية الأخرى.

**- والبراهمان فكر. والإنسان مفكر، ومن ثم فوجود البراهمان بالجوهر هو وجود في الوعي الإنساني بالذات. لكن الإنسان يتحدد هنا بصورة عامة بوصفه مفكراً أو له الفكر بما هو فكر، وفي المقام الأول باعتباره نظرية خالصة. وهي هنا وجود عام، لأن الفكر ذاته بما هو فكر يختص بكونه قوة في ذاته، ومن ثم فهو الصورة عامة، وبالتعيين، بما هو فكر مجرد أو بما له خاصية الوجود عامة.

فالإنسان بصورة عامة ليس مقصوراً على كونه مفكراً، بل هو لذاته فكر. وهو يعي ذاته بوصفه فكراً خالصاً. ذلك أنه قد سبق القول، إن الفكر هنا بما هو فكر يحصل له الوجود، فيكون الإنسان له هنا تصور نفس الأمر في ذاته، أو هو لذاته فكر، ذلك أن الفكر هو في ذاته القوة. لكن القوة ذاتها هي هذا السلب اللامتناهي المتعلق بذاته والمحيل إليها والذي هو وجود لذاته. لكن الوجود للذات عند تكشفه في عموم الفكر عامة وسموه في ذاته إلى التماثل الحر مع ذاته، لا يكون إلا نفسا لكائن حي، وليس وعياً بالذات قوياً مسجوناً في وحدة الغريزة، بل هو الذات نفسها ذات الوعي العارفة بذاتها في كليتها، والتي بذلك تعلم أنها براهمان بوصفها مفكرة في ذاتها ومتصورة لها.

أو إذا نحن انطلقنا من خاصية كون البراهمان هو الجوهر باعتباره وحدة مجردة الجوهر الغارق في ذاته، فإن وجوده يكون كذلك هذا الغرق في ذاته، في ذات متناهية وفي روح

متعين. وفكرة الحقيقي تحتوي على الكلي وعلى وحدة المدد القيامي والتماثل مع الذات. لكن ذلك يكون على نحو لا يجعلها غير محددة، وليست مجرد وحدة مدد قيامي بل هي تكون في ذاتها محددة. لكن البراهمان خاصيته توجد خارج ذاته. لذلك فإن الخاصية الأسمى للبراهمان، وبالتعيين، الوعي ومعرفة وجوده الفعلي أي ذاتية الوحدة هذه، لا تكون إلا الوعي الذاتي بما هو كذلك.

وهذه العلاقة لا تقبل الوصف بالعبادة. ذلك أنها ليست علاقة بالمدد القيامي المفكر باعتباره أمراً من طبيعة الموضوع، بل هي تُدرك مباشرة مع خاصية ذاتيتي بوصفها أنا ذاتي. وفي الحقيقة، فإني هذا الفكر الخالص، وأنا ذاتي هو في الحقيقة عبارة عن نفس الشيء. ذلك أن أنا بما أني أنا هو هويتي المجردة فيّ عديمة التحديد- فأنا بوصفي مجرد الفكر من حيث أني ما له خاصية الوجود الذاتي، أنا الموضوع منعكساً على ذاته المفكرة. ومن ثم فلا بد من التسليم بالعكس المتمثل في كون الفكر باعتباره هذا الفكر المجرد له بالذات هذه الذاتية التي يعبر عنها الأنا في آن، وهي وجوده. ذلك أن الفكر الحقيقي الذي هو الإله ليس هذا الفكر المجرد، أو هذا المدد القيامي البسيط وهذه الكلية، بل إن الفكر لا يكون إلا الفكرة المثال العينية والمتحققة بإطلاق. فالفكر الذي هو مجرد «**ما في الذات**» الذي للفكرة هو بالذات الفكر المجرد الذي ليس هو إلا هذا الوجود المتناهي، أعني الفكر في الوعي الذاتي بالذات، وليس له، في المقابل، موضوعية ما هو موجود في ذاته ولذاته. ومن ثم فلا يحق له أن يجل من قبله.

فكل هندي يكون لحينٍ عينَ البراهمان. والبرهمان هو ذلك الواحد. إنه تجريد الفكر. وما دام الإنسان منزلاً نفسه هذه المنزلة فجامعاً ذاته في ذاته، فإنه يكون براهمان. والبراهمان ذاته لا يُعبد. والإله الواحد ليس له معبد ولا خدمة ولا عبادة. وقد وضع أحد المؤلفين الإنجليز[1]، صنف رسالة حول عبادة الأوثان عند الهنود، في هذا المجال الكثير من الأفكار فقال: «**عندما نسأل أحد الهنود هل يعبد الأوثان فإنه يجيب دون أدنى تردد: «أجل أعبد الأوثان»**. لكن بالمقابل لو سألنا أحد الهنود سواء كان عالماً أو غير عالم: «**هل تجلون الكائن الأسمى بارامشفارا؟ هل تقدمون له القرابين؟**» فإنه يقول «**كلا أبداً**». وعندما نردف سائلين: «**فما هذا التدبر الساكن إذن،**

(1) المرجح أنه يقصد القبطان فرنسيس فلفورت الذي عاش في الهند الغربية بين 1781 و1822.

وهذا التأمل الصامت الذي تُدعَون إليه وتقومون به؟» فإنه يرد: «عندما أقوم بالعبادة وأجلس وأربع رجلي وأبسط يدي وأنظر إلى السماء وأجمع روحي وفكري من دون أن أتكلم، فإني أقول في نفسي إني البراهمان الكائن الأسمى».

***- لما كانت هذه العلاقة الأولى توضع بوصفها مجرد مرحلة من العبادة الفردية والتدبر، بحيث يكون البرهمان في وجوده مجرد كائن مؤقت، وفي حين يكون هذا الوجود غير مناسب لمثل هذا المضمون وكليته، فإن المطلوب الذي يبرز هو أن هذا الوجود ينبغي أن يُجعل كلياً مثل المضمون. والأنا المجرد بما هو أنا مجرد هو الكلي، باستثناء كون ذلك مقصوراً على كونه مرحلة في وجود التجريد. والمطلب الموالي، من ثم، هو أن الكيان المجرد، هذا الأنا ينبغي أن يُجعل مناسباً للمضمون. وهذا التسامي لا يعني شيئاً آخر غير قضاء الانتقال من مرحلة العزلة الساكنة إلى الحياة في الحاضر والوعي بالذات العينيين. ومن ثم فإنه ينبغي أن يحصل التخلي عن كل حيوية، وعن كل العلاقات بالحياة العينية الفعلية من أجل الواحد. وكل حاضر حي، سواء كان من الحياة الطبيعية أو من الروحي من الأسرة أو من الدولة أو من الفن أو من الدين، ينحل في السلبية الخالصة لفقدان الذات المجرد هذا.

والأسمى الذي تصل إليه العبادة هو هذا التوحد مع الإله المتمثل في إفناء الوعي بالذات وإذهاله. وليس هذا بالتحرر الإيجابي ولا بالمصالحة، بل هو بالأحرى مجرد التجريد التام والنفي الكامل. إنه ذلك التفريغ التام الذي يتخلى عن كل وعي وكل إرادة وكل الانفعالات والحاجات. والإنسان يكون غير الإلهي في نظر الهندي ما دام باقيا في وعيه الذاتي. لكن حرية الإنسان تتمثل بالذات في كونه ليس موجوداً لدى ذاته في الفراغ، بل في الإرادة والعلم والعمل. والأسمى بالنسبة إلى الهندي هو بالمقابل الغرق التام وبلاهة الوعي، وهو يسمي يوجا من يمكث في هذا التجريد ويميت نفسه بالإضافة إلى العالم.

ويحصل ذلك للهنود، إذ إن الكثير منهم ممن ليسوا براهمان يباشرونه ويحققونه جاعلين الأنا يتصرف إزاء ذاته بتجرد تام. فيتخلصون من كل حركة ومن كل مصلحة ومن كل الميول خلال دخولهم في تجريد ساكن، ويخدمهم غيرهم ويغذيهم ويمكثون دون كلام وفي تحديق أبله، والعينان موجهتان نحو الشمس أو مغمضتان. والبعض منهم يبقى هكذا كامل الحياة، والبعض الآخر يبقى كذلك عشرين سنة أو ثلاثين. ويحكى عن أحد هؤلاء الهنود أنه سافر

عشر سنين دون أن يهجع بدنه، إذ كان ينام واقفا. والسنوات العشر الموالية قضاها رافعاً يديه فوق رأسه، ثم نوى بعد ذلك أن يبقى معلقا على ساق واحدة ثلاث ساعات وثلاثة أرباع الساعة وهو يتأرجح على نار وأخيراً أن يدفن (حياً) ثلاث ساعات وثلاثة أرباع الساعة.

وحينئذ فهو (يعتبر نفسه) قد وصل إلى الأسمى. وبذلك فعند الهنود يعد براهما موجوداً بحق كل من يحقق مثل هذا السكون وفقدان الحياة والغرق في باطنه بصورة دائمة.

ففي **رامجانا** نجد فترة قص ينقلنا إلى هذا الموقف نقلة تامة. فهو يقص علينا تاريخ حياة **فيشفاميترا** صاحب **راما** (**أحد تجسدات فيشنو**). فقد كان، حسب هذه القصة، ملكاً قوياً، وكان له، بما هو كذلك، تمن بأن يحصل من البراهمان **فازيشتا** على بقرة (تجل في الهند بوصفها قوة الأرض الولود)، بعدما عرف القوة المعجزة لهذه البقرة فامتنع **فازيشتا** عن إعطائها إياه، وحينئذ أخذها الملك عنوة. لكن البقرة هربت فعادت ثانية لـ **فازيشتا** وعاتبته لتركه إياها تؤخذ، ذلك أن قوة أحد **الكشاتريجاس** (كما كان الملك)، ليست أعظم من قوة البراهما **فازيشتا**، وأمدته البقرة بقوة ليتصدى بها للملك. لكن الملك، بالمقابل، تصدى بكل جيشه: والتقى كلا الجيشين وتكرر بينهما القتال. وفي الأخير هُزم الملك بعد أن تم جرف أبنائه المائة بواسطة ريح عاتية صدرت عن سرة **فازيشتا**، فقتلوا ولم يبق للحاكم الذي سيطر عليه اليأس إلا الابن الوحيد المتبقي له، ورحل مع زوجته إلى جبال الهملايا، حتى يحصل على رضا **ماهاديوا** (**شيفا**). وقد وجد **فازيشتا** نفسه مستعداً بدافع من تدريبه الصارم لتحقيق أمنيته وطلب **فيشفاميترا** راجياً علم القوس بكامل امتداده وهو ما ضمنه له، ومسلحاً بذلك أراد **فيشفاميترا** أن يرغم فزيشتا، فأفسد بواسطة سهامه غابته، لكن هذا الأخير **فزيشتا** أخذ مديته التي هي سلاح البراهما ورفعها. وحينئذ صارت كل الآلهة شديدة القلق. ذلك أن هذا العنف كان يهدد كل العالم بالانحطاط. فرجوا من البراهمان أن يتخلى عن القتال، واعترف فيشفاميترا بقوته ثم قرر أن يخضع نفسه لأشد التمارين حتى يحقق مثل هذه القوة، فاعتزل وعاش هنا ألف سنة في التجريد متوحداً مع زوجته. فجاءه براهما وقال له: «**أعترف بك الآن الكائن الملكي الأول**». لكن **فيشفاميترا** لم يكن سعيداً بذلك، بل استأنف أفعال تنسكه. وخلال ذلك الحين توجه ملك هندي إلى **فزيشتا** بشوق مدعيا أنه يستطيع أن يرفع شكله البدني إلى السماء، لكن ذلك رفض باعتباره **كشاتريجاس**. ولما أصر على ذلك حطه فازيشتا فأنزله إلى طبقة **تشندالا**.

وحينئذ توجه نفس الملك إلى **فيشفاميترا** بنفس الرجاء فقدم هذا الأخير قربانا ودعا إليه الآلهة. فرفض هؤلاء مع ذلك أن يأتوا إلى قربان أعد لواحد من طبقة التشندالا. لكن فيشفامترا رفع الملك إلى السماء بفضل قوته. إلا أن الملك سقط بأمر من الإندرا. لكن فيشفاميترا حافظ عليه بعد ذلك بين السماء والأرض وخلق ثم سماء أخرى وأفلاكا أخرى وإندرا آخر ودائرة أخرى من الآلهة. فغمر الاستغراب الآلهة وتوجهوا صاغرين إلى فيشفاميترا واتفقوا معه على تعيين موضع لذلك الملك. **فيشفاميترا** حصل على جزاء بعد ألف سنة فعينه براهما رئيساً للحكماء. لكنه لم يسمه بعد براهمانا. وهنا استأنف **فيشفاميترا** أفعال التنسك من جديد فتحيرت الآلهة في السماء وحاول إندرا أن يستثير انفعالاته (فمن خصائص الحكماء التامين والبراهمان أن يكونوا قد سيطروا على انفعالاتهم): فأرسل إليه فتيات فائقات الجمال عاش **فيشفاميترا** معهن خمسا وعشرين سنة، لكنه ابتعد عنهن لتغلبه على حبه. وقد حاولت الآلهة دون جدوى إثارة غضبه. فكان ينبغي في الأخير الاعتراف له بقوة البراهمان.

ولنلاحظ أن هذا السلوك ليس توبة من جرم. ولذلك فلا شيء يحسن بفضله. فهذا الزهد لا يفترض وعياً بالذنوب. فليس الأمر متعلقاً بحالة توبة عن ذنب، بل هو تشدد مع الذات (تزهد) من أجل بلوغ مقام البراهمان. وهو ليس توبة تهدف إلى ترضية الآلهة بسبب أي جرم أو ذنب أو مس بالمقدس، لأن هذا المس يفترض علاقة بين عمل الإنسان ووجوده العيني وأعماله والإله الواحد- أعني فكرة مشبعة بالمضمون، ينبغي أن يجعل الإنسان إرادته وحياته بمقتضاها مطابقتين لمعيار طبعه وسلوكه وقانونهما. إلا أن العلاقة بالبراهمان لا تتضمن بعد شيئاً متعيناً، لأنه هو ذاته ليس إلا تجريد النفس الجوهرية. وكل خاصية أخرى ومضمون يقعان خارجه. والعبادة بوصفها متحققة، ومن ثم العلاقة المفعلة للإنسان العيني والموجهة له، لا توجد في العلاقة بالبراهمان، بل إن مثل هذه العلاقة، إن وجدت عامة، فينبغي طلبها في إجلال الآلهة الآخرين. ولكن، مثلما أن البراهمان ينبغي أن يتصور كائناً متفرداً ومنطوياً على نفسه، فإنه سمو الوعي الفردي بالذات، وينبغي أن يكون كذلك ما يصبو إليه هو أن يجعل تجريده تجريداً دائماً بفضل ما يقوم به من صنوف التشدد مع ذاته، وبالأحرى من هروب من الواقع العيني للوجدان والفاعلية الحيوية. فتمحي في الوعي «**إني البراهمان**» كل الفضائل والرذائل، كل الآلهة، وأخيراً التريموتري ذاتها. فالوعي العيني

بذاتي وبالمضمون الموضوعي الذي يقدمه التصور المسيحي للتوبة واعتناق الدين بالتخلي عن الحياة الحسية العامة– كالحال في حياة التوبة للمسيحيين وللزهاد منهم وفي فكرة اعتناق الدين– بل هو يحتوي من ناحية أولى على مثل ما قدمنا مثل ما يعتبر عادة المضمون المقدس ذاته، وهو بالذات من ناحية ثانية تلك الخاصية التي للموقف الديني الذي ننظر فيه والمتمثل في كون كل المراحل متخارجة. ولا تضيف تلك الوحدة الأسمى أي انعكاس شرطي في ملء الوجدان والحياة.

وعندما يُرى المطلق بوصفه روحياً حراً وعينياً في ذاته، فإن الوعي بالذات لا يكون عندئذ إلا جوهرياً في الوعي الديني، ما كان في ذاته حركة عينية ممتلئة ومحتوية على تصور ممتلئ مضموناً وإحساساً. أما إذا كان المطلق الكيان المجرد للماوراء أو كياناً ساميا، فإن الوعي بالذات يكون كذلك ما ينبغي أن يكون بمقتضى كونه مفكراً بالطبع وخيراً بالطبع.

فالإنسان الذي جعل نفسه هكذا براهمانا بصورة دائمة، يعتبر الآن بوصفه ما رأينا سابقاً في الساحر ذا السلطان المطلق على الطبيعة، وأنه السلطان المطلق. فيتصور أن الاندرا إله السماء والأرض، ويناله القلق والخوف من مثل هذا الإنسان. ففي منتخبات بوب[1] نجد في أحد الفصول هذه الإشارة إلى قصة عملاقين عرضا على القوي المطلق رجاء الحصول على الخلود. ولما كانا في بداية التدرب من أجل الحصول على مثل هذه السلطة، فإنه لم يأذن لهما في ذلك إلا في حدود كونهما لا يموتان إلا بقتل نفسيهما. وحينئذ تدربا على كل سلطان على الطبيعية، فنال من اندرا القلق منهما واستعمل الأداة المعتادة حتى لا يستطيع أحد أن يخرج من هذه التمارين: فجعل لهما امرأة جميلة، فكان كل واحد من العملاقين يريد أن يتزوجها، فوقعا في صراع عليها. وبذلك فقد تمت مساعدة الطبيعة.

**** كما أنه توجد خاصية ذاتية تامة تتمثل في أن كل براهمان وكل عضو في هذه الطبقة يعتبر براهما. وهو الإله بالنسبة إلى كل هندي آخر. لكن هذه الكيفية الخاصة مترابطة مع الخصائص التي رأينا إلى حد الآن. وبالتعيين، فإن الصورتين اللتين رأينا ليستا بنحو ما إلا علاقة مجردة بالبراهمان للوعي بالذات تم التخلي عنها. فالأولى ليست إلا مؤقتة. والثانية ليست إلا الهروب خارج الحياة، والحياة الدائمة في البراهما والموت الدائم لكل فردية. ومن

---

(1) فرنتز بوب 1791– 1867 مؤسس البحث المقارن في اللغات.

ثم فالطلب الثالث يتمثل في أن هذه العلاقة ليست مجرد هروب وتخل عن الحيوية، بل هي تتمثل في كونها كذلك قد وُضعت على نحو موجب. والسؤال هو: كيف ينبغي أن تخلق الكيفية الموجبة لهذه العلاقة؟ لا يمكن لهذه الكيفية أن تكون إلا صورة الوجود المباشر. وهذه نقلة عسيرة. إنها ما ليس هو في باطنه إلا مجرد تجريد، ومجرد أمر خارجي. وهذا الأمر المجرد فحسب هو كذلك المحسوس مباشرة. إنه الوجود الخارجي المحسوس. وبما أن العلاقة هي هنا المجرد التام الساعي إلى المدد القيامي تام التجريد، فإن العلاقة الموجبة هي كذلك أمر تام التجريد. ومن ثم فهي علاقة مباشرة. وبذلك فقد وُضع الظهور العيني لأن العلاقة بالبراهمان والوعي بالذات أمر مباشر وطبيعي. ومن ثم فهو ملازم فطرياً لولادة العلاقة الموضوعة.

إن الإنسان مفكر. وتلك هي طبيعته. إنها كيفية طبيعية للإنسان. لكن كونه مفكراً عامة، يختلف عن الخاصية التي يدور الكلام عليها هنا، عن خاصية وعي الفكر عامة، بما هي خاصية الموجود المطلق. فلدينا في هذه الصورة عامة وعي الفكر. وإذن فهو يوضع بوصفه المطلق. فهذا الوعي بالوجود المطلق هو ما يوضع هنا، بوصفه موجوداً على نحو طبيعي، أو هو يُدّعى ويقصد به أنه فطري. وكونه قد حُط إلى هذه الصورة يعتمد على العلاقة بكاملها. فرغم أنه علم، ينبغي لهذا الوعي أن يوجد مع ذلك على نحو مباشر.

إن كون الإنسان مفكراً حينئذ، وكون وعي الفكر مختلفاً في ذلك باعتباره وعي الكلي الموجود في ذاته وكلاهما فطري، ينتج عنه أنه توجد طبقتان من البشر: أولاهما طبقة البشر المفكرين باعتبارهم بشرا عامة، وطبقة الآخرين الذين يمثلون وعي الإنسان باعتباره وجوداً مطلقاً. وهؤلاء هم البراهمان الذين ولدوا ثانية، أو الذين لهم نشأة ثانية: إنهم أولئك الذين ولدوا مرتين: أولى الولادتين ولدوا فيها ولادة طبيعية والثانية ولدوا فيها مفكرين. وهذا أمر عميق. ففكر الإنسان ينظر إليه هنا بوصفه منبع وجوده الثاني، أصل وجوده الحقيقي الذي يعطيه لنفسه بفضل الحرية.

إن البراهمانيين يولدون مرتين من الأصل. ويحصل لهم الإجلال المرعب، في حين أن البشر الآخرين كلهم ليس لهم قيمة. وحياة البراهمانيين بكاملها تعبر عن وجود البراهمان. ويتمثل فعلها في إنتاج البراهمان. ولا شك أن لهم بمقتضى المولد امتياز أن يكونوا وجود البراهمان. وعندما يلمسهم أحد ما من الطبقة الدنيا، فإنه يحكم عليه بالموت. ونجد في

قوانين **مانوس** الكثير من عقوبات الجرائم ضد البراهمان. فمثلاً عندما يصدر عن أحد من **الشوكرا** كلام يسب براهمانا، فإنه يلقم عصا حديدية طولها عشر بوصات. وعندما يحول دون براهمان والتعلم، فإنه يسقى زيتا مغليا ويسكب في أذنية. وينسب إلى البراهمانيين قوة مطلقة السرية. وتعني هذه القوة في المانو «**لا ملك يغضب براهمانا. ذلك أن مملكته تتحطم وتنهدم كل حصونه وجيشه وفيلته إلخ...**».

وتبقى الذروة الأسمى الفكر المنعزل، باعتباره براهمانا لذاته بصورة تامة، براهمانا يتحقق في هذا التعمق، في العدم في هذا الوعي الخالي تماماً، وفي هذا النظر الحادس. فهذا هو البراهمان. لكن وعي الفكر الأسمى هذا يكون لذاته منفصلا، وغير عيني، وروحاً فعلياً. لذلك فإننا لا نجد حاضراً في الذات تناسقا حياً مع هذه الوحدة، بل إن عينية الوعي بالذات منفصلة عن هذه المنطقة، والتناسِق منقطع. تلك هي المسألة الرئيسية لهذه الدائرة التي حصل لها بالفعل تطور المراحل. لكن هذا التطور هو على نحو يجعل المراحل تبقى متخارجة. ولما كان الوعي بالذات هو بهذا الانقسام، فإن منطقته تكون عديمة الروح، أعني أنها على نحو طبيعي باعتبارها بنحو ما فطرية. وما كان هذا الوعي بالذات الفطري مختلفاً عن الكلي، فهو امتياز للبعض. والكائن الفردي «هذا» (المشار إليه) هو الكلي مباشرة، وهو الإلهي. وكذلك يكون الروح. لكن ما هو موجود فحسب يكون عديم الروح. لذلك فإن حياة «الهذا» أيضاً بما هو «هذا» وحياته في الكلية لا وساطة بينهما. ففي الأديان التي لا يكون الأمر فيها بهذه الصفة والتي يظهر فيها بالتعيين وعي الكلي ووعي الجوهرية في الجزئي فيكون فاعلاً فيها، تنشأ حرية الروح، ويتبع ذلك تحدد الجزئي بواسطة الكلي، وكذلك العدالة والأخلاق. ففي القانون الخاص، على سبيل المثال، تكون حرية الفرد في استعماله ملكية الشيء الذي يملكه: فأنا هذا الجزئي من الوجود حر، والشيء يعتبر ملكاً لي أنا الذات الحرة. وبذلك يكون الوجود الجزئي متحدداً بالكلي، ويكون وجودي الجزئي مرتبطاً بهذه الكلية. وكذلك الأمر في العلاقات الأسرية. فليست الأخلاق موجودة إلا لأن الوحدة هي المحددة للجزئي، وكل ما هو جزئي يتحدد بواسطة الوحدة الجوهرية. وفي حدود كون ذلك ليس موضوعاً، يكون الوعي بالكلي جوهرياً أمراً مقطعاً، وغير فاعل، وفاقداً للروح. كما أنه بسبب هذا العزل يكون الأسمى بالنسبة إلى من ليس بحر مجرد أمر فطري.

*- إن العبادة الحقيقية هي علاقة الوعي بالذات بما هو جوهري، بما هو في ذاته ولذاته. وهي وعي بالوحدة في هذا الجوهري. إنها وعي بوحدته فيه. ثم إن الأمر الثاني هو علاقة الوعي بالموضوعات المتنوعة ذاتها -وهي من ثم الآلهة المتعددة.

ليس للبراهمان أي فرض ديني يؤديه للإله، وليس له معبد ولا نصب ولا توضع وحدة البراهمان في علاقة بالواقع والوعي بالذات المؤثر. ومما قيل بأن الوعي بالواحد منعزل، ينتج عنه أنه هنا في العلاقة بالإلهي لا شيء يحدده العقل، إذ معنى ذلك أن الأعمال الجزئية والرموز إلخ... تحددها الوحدة. لكن منطقة الجزئي هنا لا تحددها الوحدة. ومن ثم فخاصيتها هي اللاعقلية واللاحرية. ولا يوجد إلا سلوك واحد للآلهة الجزئية الذين هم الطبعانية عديمة الزمام. إنها في الحقيقة المراحل الأكثر تجريداً المراحل التي يحددها المفهوم في ذاتها. لكنها غير راجعة إلى الوحدة حتى تكون تريموتري الروح. لذلك فدلالتها ليست إلا كيفية لمادة جزئية. وخاصيتها الرئيسية هي قوة الحياة، القوة المولدة والمفسدة وصيرورة الكيانات حية وتغيرها. وعند هذا الحد تنتهي عبادة موضوعات الطبيعة وحيواناتها إلخ..، باعتبارها موضوعات. ومن ثم فالعبادة هي هنا علاقة لهذه الأشياء الجزئية التي هي مجزأة بصورة وحيدة البعد. وهي إذن علاقة بأشياء غير جوهرية في شكل طبيعي. والفعل الديني فعل جوهري. وبذلك ففيه تُتصور كيفية حياة كلية وتتحقق. وهي من ثم مدركة عالمة بذاتها ومتحققة في الواقع. لكن الفعل الديني هنا[1] هو مضمون غير جوهري ومن دون عقل.

ولأن هذه المادة عامة تكون، من جهة أولى، حدساً للإله موضوعياً، وتكون، من جهة ثانية، ذاتية، فإن الجوهري الذي ينبغي فعله، لكونه الأمر الجوهري، هو إذن عبادة البداية اللامتناهية وفيها كل شيء. والأمر لا يتعلق أبداً بالمضمون، إذ ليس له بذاته حد. والأعمال الدينية هنا عديمة العقل بذاتها، وهي تتحدد تماماً بصورة خارجية. وما ينبغي أن يكون جوهرياً ثابت في صورته المنتسبة إلى الرأي الذاتي وهو صادر عن التحكم. لكن المحتوى هو هنا تلك العرضية الحسية. والفعل هو مجرد فعل موجود وعادات لا يمكن فهمها، لأنها لا وجود فيها للعقل، وإنما الموجود فيها، بعكس ذلك، هو فقدان الزمام الموضوع في كل الجوانب. وما

(1) الأعمال: «إن الفعل الديني أعني فعلاً جوهرياً وكيفية كلية للحياة يتم بذلك تصوره وتحقيقه ومن ثم فهو هنا فعل دار بذاته ومتحقق في الواقع وهو هنا» تم تغييرها بالاستناد إلى لاسون.

كان الانطلاق حاصلاً بتجاوز ذلك ووجوب تحقيق الرضا كذلك في الأفعال الدينية، فإن ذلك لا يكون إلا الإذهال الحسي. فأحد التطرفين هو هروب التجريد، والوسط هو عبودية الوجود والفعل الحسيين، والتطرف الآخر هو التطرف التحكمي أو الدين الأكثر حزناً. وما دامت عبادة الهروب هذه قد وُضعت، فإن الفعل الحالي مجرد عمل خارجي خالص يتحقق، وهو مجرد إنجاز. وحينها يحصل الذهول والحفلات السكرية ذات النوع المخيف. تلك هي الخاصية الضرورية لهذه العبادة التي تتضمن بذلك أن الوعي بالواحد يكون على هذا النحو من الانفصال من خلال انقطاع التناسق مع الأمور المعينة الأخرى، ويكون كل شيء غير متطابق. ففي الخيال يوضع التوحش والحرية. وفيه يكون للوهم مجاله. وهكذا نجد أجمل الأشعار عند الهنود. لكنها تكون دائماً مصحوبة بالأساس الأكثر فقدانا للعقل، فننجذب بما فيه من المحبة ويدفعنا الخبط واللامعنى.

إن ميوعة الأحاسيس الألطف ومحبتها ولا تناهيها والتنازل اللامتناهي عن الشخصية ينبغي حتما، بسبب مثل هذه العلاقات كما هي ذاتية لهذا الموقف، أن يكون لها أسمى جمال، لأن هذا الإحساس وحده المقصور على هذا الأساس اللامعقول قد أُعد للجمال فحسب. ولكن لأن هذا الإحساس، بالتنازل من دون عدل، يمثل، لهذه العلة بالذات، تبادلا مع القسوة الأشد، فتتحول مرحلة الوجود للذات التي للشخصية إلى توحش، متناسية الرابط الثابت فتصل إلى حد الدوس على الحب.

إن كل مضمون الروح والطبيعة عامة قد تُرك متخارجا بصورة متوحشة. فتلك الوحدة التي تقوم في الذروة هي بلا ريب القوة التي يصدر عنها كل شيء، ويعود إليها. لكنها ليست قوة متعينة، وليست في ترابط مع قوى الطبيعة المتنوعة، وليست كذلك متعينة في الروح، وليست في ترابط مع فاعليات الروح الكثيرة ومع الأحاسيس.

ففي الحالة الأولى عندما تكون الوحدة من أجل ترابط الأشياء الطبيعية، فنحن نسمي ذلك ضرورة وهي ترابط القوى الطبيعية والظاهرات. هكذا ننظر إلى الصفات الطبيعية والأشياء، معتبرين أنها جوهرياً مترابطة في قيامها الذاتي، وأن القوانين والعقل موجودة في الطبيعة بحيث تتناسق الظاهرات بذلك. لكن تلك الوحدة تبقى معزولة وخاوية لذاتها. وبالتالي فإن تحقق ذلك يكون فوضى متوحشة ومهملة. ففي الروحي كذلك لا يكون الكلي والفكر عينياً

محدداً لذاته بذاته. فأن يتحدد الفكر بذاته، وأن يتم تجاوز المحدد في هذه الكلية وأن يكون الفكر الخالص عينياً ذلك هو العقل.

إن الواجب والحق لا يوجدان إلا في الفكر: فهاتان الخاصيتان، عندما تكونان موضوعتين في صورة الكلية، هما خاصيتان عقليتان بالنظر إلى الحقيقة الواعية والوحدة، وكذلك بالنظر إلى الإرادة. فمثل هذه الوحدة العينية والعقل والمعقولية لا تكونها تلك الوحدة المنعزلة. لذلك فإنه لا يوجد هنا كذلك حق ولا واحد. ذلك أن حرية الإرادة وحرية الروحي تكون بالذات في خاصية المُقام عند الذات. لكن هذا المُقام عند الذات، وهذه الوحدة هي هنا وحدة مجردة وعديمة التحديد. وذلك هو من ناحية أولى منبع هذه الكثرة الخيالية للآلهة عند الهنود.

وينبغي أن يلاحظ أنه لا وجود هنا لمقولة الوجود. فبالنسبة إلى ما نسميه قياماً بالذات في الأشياء أو إلى قولنا «إنها موجودة» و«يوجد» ليس للهنود بخصوصه أي مقولة، بل إن الواحد منهم لا يعلم أولاً أمراً قائماً بذاته غير ذاته. ومن ثم فما هو قائم بذاته من الطبيعة يتصوره الهندي مع تصوره لقيامه الذاتي بالذات على نحو القيام بالذات الذي لديه هو في وجوده وفي شكله الإنساني أعني: الوعي.

والوهم يعمل كل شيء إزاء الإله. فهو مثيل لما رأينا ما هو على نحوه كذلك عند اليونان. وهو يتمثل في (الاعتقاد) أن كل الأشجار والعيون قد عُملت من أجل العرائس الشجرية وعرائس البحر. فنحن نقول إن وهم الإنسان الجميل ينفس كل شيء ويحييه، وإنه يتصور كل شيء مروحنا وأن الإنسان يتحول إلى مثيله فيشبه كل شيء بالإنسان قياساً عليه ويقاسم كل شيء بتعاطفه الجميل الكيفية الجميلة التي لديه. وبذلك فهو يضم إلى صدره كل شيء بوصفه قد جعل ذا نفس.

إن كون الهنود في الاندفاع الحماسي المتوحش أجواداً يقاسمون كيفية وجودهم بهذا الكرم علته تصورهم السيئ لذواتهم، ولأن الإنسان الذي ليس له بعد بذاته مضمون الحرية السرمدي وليس حقاً موجوداً في ذاته ولذاته، وأنه لا يعلم أن مضمونه وخاصيته أسمى من مضمون نبع ماء أو شجرة. فكل شيء يبذر في الخيال فلا يحتفظ بشيء للحياة. وكان مثل هذا عند اليونان يعد لعبا للوهم. لكن الهنود ليس عندهم الإحساس بقيمة الذات، إنه غير

موجود بالنسبة إلى ذواتهم: والتصور الذي لديهم عن الوجود ليس إلا التصور الذي لهم عن أنفسهم. وهم يضعون لأنفسهم بصور الطبيعة كلها درجات مماثلة. والأمر هو كذلك، لأن الفكر كان قد وقع بكامله في هذا التجريد.

وحينئذ فهذه القوى الطبيعية التي يُتصور وجودها هذا التصور باعتبارها مشبهة بالإنسان وواعية، هي فوق الإنسان العيني الذي بما هو كائن بدني تابع لها، كائن لم تميز حريته بعد بالقياس إلى جانبه الطبيعي.

ويقترن بذلك أن حياة الإنسان ليس لها قيمة أسمى من وجود الموضوعات الطبيعية، إنها حياة كائن طبيعي. والمعلوم أن حياة الإنسان لا قيمة لها إلا إذا كانت سامية بذاتها. لكنها عند الهنود مسترابة ومتدنية التقويم. والقيمة لا يمكن للإنسان أن يضفيها على نفسه بصورة موجبة، بل هو يفعل ذلك على نحو سلبي. فالحياة تكون لها قيمة بفضل نفيها لذاتها. وكل ما هو عيني ليس إلا أمراً سلبياً بالقياس إلى التجريد المسيطر هنا. فينتج عن ذلك هذا الجانب من العبادة الهندية، الجانب المتمثل في أن الآباء يمكن أن يضحوا بأبنائهم. وإلى هذا الأمر ينتسب حرق الزوجات بعد وفاة أزواجهن. فهذه القرابين لها قيمة أسمى عندما تحصل بصورة صريحة، أخذا بعين الاعتبار للبراهمان أو أي إله. ذلك أن هذا الإله هو أيضاً براهمان. ويعد ذلك قربانا رفيعاً عندما يتم من أجل تسلق شعاب الثلج بالهملايا، حيث توجد منابع نهر الجنج والغطس فيها. وليست هذه القرابين تعبيراً عن توبة من عدوان، وليست قرابين لجعل شيء شرير خيراً، بل هي قرابين لإضفاء قيمة على الذات. ولا يمكن الوصول إلى هذه القيمة إلا على نحو سلبي.

وترتبط هذه المنزلة التي تُعطى للإنسان هنا كذلك بعبادة الحيوانات.. فالحيوان ليس روحاً واعيا. لكن الإنسان هو بالذات في تركيز فقدان الوعي، ليس هو كذلك كثير البعد عن الحيوان. والتأثير لا يعد عند الهنود فاعلية محددة، بل هو قوة بسيطة دائمة التأثير. والفاعلية الجزئية قليلة التثمين عندهم. ولا يعد ذا قيمة إلا البلادة التي لا يبقى فيها من ثم إلا حيوية الحيوان. ولا وجود للحرية، ولا للأخلاق، ولا للمعروف. وبذلك فالقوة ليست إلا ما يدرك بوصفه قوة باطنة وبليدة، القوة التي تنسب كذلك للحيوان وللإنسان الذي بلغ أتم درجة من درجات البلادة.

فنظراً إلى أن الإنسان دون حرية على هذا النحو وعديم القيمة في ذاته، فإنه يكون بذلك مرتبطاً بالامتداد العيني لذهنية الاعتقاد في الخرافات اللامتناهية والتي لا تنقال بهذه القيود الكبيرة وبهذه التقييدات. فالعلاقة بالأشياء الخارجية والطبيعية الأشياء التي تعتبر تافهة عند الأوروبيين، هذه التبعية تعتبر عند الهنود تبعية ثابتة ودائمة. ذلك أن الاعتقاد في الخرافة علته بالذات هي كون الإنسان يولي أهمية للأشياء الخارجية. وهو لا يكون كذلك إلا عندما تخلو ذاته من الحرية، ومن قيام الروح بالذات القيام الحقيقي. وكل من كان غير مبال بالأشياء الخارجية كان ثابتا. أما من يبالي بها، فإنه يتخلى عن الأمور العادلة والخلقية ويخضع للتحكم.

وإلى هذا تنتسب الفرائض التي على البراهمانيين احترامها. ويمكن الرجوع في ذلك إلى **نالا في ماهابهاراتا**. ومثلما أن الاعتقاد في الخرافة بسبب فقدان الحرية هذا لا حد له، فإنه ينتج عن ذلك أنه لا وجود للأخلاق، ولا لخاصية الحرية، ولا للحقوق، ولا للواجبات، بحيث إن الشعب الهندي يغرق في اللاأخلاق الأشد. ولما كانت أي خاصية عقلية عندهم لم تتمكن من الوصول إلى تكوينها، فإن وضعية الشعب بكاملها لم تصبح أبداً شرعية ومبررة بذاتها، ولم يكن إلا مأموراً وعرضياً ومستغلاً.

3 - دين الوجود في الذات

أ- مفهومه

ما تزال القاعدة الأساسية الكلية نفس القاعدة التي هي ذاتية للدين الهندي. فليس التقدم الحاصل إلا ذلك التقدم الذي يتمثل في ضرورة أن تنتقل خصائص الدين الهندي من عدم تطابقها المتوحش وعديم الترابط، ومن تشتتها إلى التجميع في علاقتها الباطنة، فتحصل تهدئة اضطرابها الذي لا يتوقف. إن دين الوجود في الذات هذا، هو دين تجميع الروح وتهدئته، الروح الذي يرجع من صحارى الفوضى التي للدين الهندي، فيعود إلى ذاته وإلى الوحدة الجوهرية.

كانت الوحدة الجوهرية والفروق إلى حد الآن على درجة من التنافر جعلت هذه الفروق تكون قائمة بذاتها، ولا تزول إلا في الوحدة حتى تستأنف فتعود إلى كل قيام بالذات. وعلاقة

الوحدة بالفروق كانت عملية لامتناهية، وتداولاً مستمراً لاختفاء الفروق في الوحدة، ثم في قيامها بالذات لذاته. وهذا التداول تحدد الآن، إذ إن ما فيه من منبسط في ذاته وُضع بالفعل: حصول تطابق الفروق في مقولة الوحدة.

ولما كان هذا الوجود في الذات الوجود الذي انقطعت علاقته بالغير، فإن الجوهر أصبح تجوهره موجوداً في ذاته: إنه تفكر السلب في ذاته. وبذلك فهو في ذاته ما هو هادئ وباق.

كما أنه مهما كانت هذه الخاصية ناقصة—إذ إن الوجود في الذات ما يزال غير متعين وليس هو إلا اختفاء الفروق قائمة الذات—فإننا نجد هنا، مع ذلك، أرضية ثابتة وتحديداً حقيقياً للإله الذي يمثل الأساس.

وعندما نقارن هذا التصور مع الحكم المسبق القائل إنه لا يمكن أن نعلم شيئاً عن الإله، فإن هذا الدين، مهما بدا كذلك سيئاً ومتدنياً، يشغل منزلة أسمى مع ذلك من ذلك التصور الذي يقول أصحابه: الإله ليس قابلاً للمعرفة. ذلك أنه، في هذه الحالة، لا يوجد شيء يُعبد لأن الإنسان لا يمكن أن يعبد إلا ما يعلم وما لايعرف. Is colit Deum, qui eum novit، مثال معتاد في النحو اللاتيني. فالوعي بالذات له هنا مع ذلك على الأقل علاقة إيجابية بهذا الموضوع. ذلك أن تجوهر الوجود في الذات هو بالتدقيق الفكر ذاته. وتلك هي حقيقة جوهري الوعي بالذات. ومن ثم فهو ليس بالأمر اللامعلوم، ولا هو بالأمر الماورائي فيه. فله جوهره الإيجابي الذاتي له ماثلاً أمامه، لأن هذه الجوهرية يعلمها في آن بوصفها تجوهراً، لكنه يتصورها كذلك بوصفها موضوعاً، بحيث إنه يميز عن ذاته هذا الوجود في الذات، هذه الحرية الخالصة، وهذا الوعي بالذات. ذلك أنه وجود للذات عرضي وعيني ومتنوع ومحدد. وتلك هي الخاصية الأساسية (لهذا الدين).

إن المدد القيامي حضور كلي. وباعتباره تجوهراً موجوداً في ذاته، فإنه ينبغي أن يعلم ذاته عينيا في تركيز متفرد. والشكل والتحدد مطابقان لموقف الدين الطبيعي، وكذلك للشكل المباشر الذي للروحي، وله صورة «الهذا» (=المشار إليه) الواعي بذاته. وبالمقارنة مع الدرجة السابقة، فإنه قد تقدم من الوهمي ذي المجموعات التي لا تحصى من التشخصات المشتتة إلى تشخص واحد محدد التخوم وحاضر. فيُعبد إنسان وبما هو كذلك فهو الإله الذي يتخذ شكلاً متفرداً. وبذلك فهو يتمحض لأن يكون معبوداً. والمدد القيامي في هذا الوجود المتفرد

هو القوة والسلطان، وخلق العالم والطبيعة وكل الأشياء وحفظها–إنه القوة المطلقة.

ب– *الوجود التاريخي لهذا الدين*

إن هذا الدين يوجد تاريخيا بوصفه دين الفو. إنه دين المغوليين، وأهل التبت في شمال الصين وغربها. ثم هو دين البورمانيين والسيلانيين. إلا أن ما يسمى عادة **فو** يسمى هناك بوذا. إنه خاصة الدين الذي نعرفه باسم **اللامائية**. وهو الدين الأوسع انتشاراً. وتابعوه هم الأغلبية. فعدد معتنقيه يفوق عدد المسلمين الذين هم بدورهم أكثر من معتنقي الدين المسيحي. وبالتالي فكما في الدين الإسلامي، تمثل فيه قوة بسيطة سرمدية، الحدس الرئيس. وخاصية الباطن وبساطة المبدأ هذه قادرة بذاتها على أن تخضع قوميات مختلفة.

ويعد هذا الدين تاريخيا دينا متأخراً في الزمان عن الصورة التي تكون فيها القوة المطلقة هي المسيطرة. وقد ترجم المبشرون الفرنسيون قراراً للقيصر هياكنج[1] ألغى الكثير من الصوامع، لأن المتنسكين فيها لا يفلحون الأرض ولا يقدمون للدولة ضرائب. وقد قال القيصر هنا في مفتتح القرار: «**لم يتوقف الناس عن الكلام على فرقة الفو طيلة عهد أسرنا الحاكمة الثلاث. ولم تنبعث هذه الفرقة إلا منذ أسرة الهان**».

والآن فتصور هذا الدين في خصائصه المحددة هو التالي:

أ– فالأساس المطلق هو سكون الوجود في الذات، السكون الذي تنتهي فيه كل الفروق وكل خصائص طبعانية الروح، وتختفي فيه كل القوى الجزئية. وبذلك يكون المطلق بما هو الوجود في الذات اللامحدد وهو معدومية كل ما هو جزئي، بحيث إن كل الموجودات الجزئية والأمور الفعلية ليست إلا شيئاً عرضياً وما هي إلا صور اتفاقية.

ب– ولما كان الانعكاس على الذات بما هو لا محدد (ومرة أخرى مطابقاً لموقف الدين الطبيعي) ليس إلا المباشر، فإنه يعبر عنه بوصفه مبدأ في هذه الصورة: فالعدم وعدم الوجود هو الأمر الأخير والأسمى. فلا شيء بذي قيام حقيقي عدا العدم، وكل واقع من دونه وكل جزئي لا قيام له. وكل شيء صدر عن العدم وإليه يعود. فالعدم

---

(1) والمقصود هو القيصر فوتسونج وقراره لسنة 844.

هو الواحد وهو بداية كل شيء وغايته. ومهما كان البشر والأشياء مختلفين بالنوع، فالمبدأ الوحيد الذي صدروا عنه، هو احد وهو العدم. والصورة هي وحدها التي تحدد كيف الأشياء والبشر وفرقهم.

وما ينبغي أن يسترعي الانتباه من النظرة الأولى، هو أن الإنسان يتصور الإله عدما. فهذا أمر يبدو أعظم خاصية مميزة. لكن هذه الخاصية تعني، عند التدقيق، أن الإله هو بإطلاق ليس شيئاً محددا، بل هو اللامحدد. فلا توجد أي خاصية من أي نوع تناسبه. إنه لامتناه. وهذا له نفس معنى القول إن الإله هو نفي كل ما هو متعين.

وعندما ننظر في الصور التي نسمعها في يومنا هذا، الصور التي نشهدها يوميا من مثل «**الإله هو اللامتناهي وهو الجوهر الخالص والبسيط وجوهر الجوهر وأنه جوهر لا غير**»، فإن لذلك نفس الدلالة تماما أو تقريباً الدلالة التي للقول إن الإله هو العدم. وذلك ما يكون الأمر عندما يقال إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف الإله، فإن الإله يكون بالنسبة إلينا الخواء واللامحدد.

وبالتالي فتلك الكيفية الحديثة هي عبارة ألطف من عبارة الإله عدم. لكنها رتبة محددة وضرورية: الإله هو اللامحدد وهو اللاتحدد الذي يكون فيه الوجود القابل للتحديد وقيامه الظاهر قد تم تجاوزهما واختفيا.

ج- إن الإله، رغم كونه يُنظر إليه بوصفه عدماً وجوهراً عامة، فإنه مع ذلك معلوم بوصفه هذا الإنسان المباشر، باعتباره **فو**، **بوذا**' **دلايلاما**. ولا شك أن هذا التوحيد قد يبدو لنا متناقضاً تمام التناقض ومثيراً أشد الإثارة مع عدم قابلية التصديق الأتم، أعني أن يعد إنسان له كل الحاجات الحسية إلهاً، ذلك الذي يخلق العالم بصورة سرمدية ويحفظه وينتجه.

وعندما يُعبد الإله في شكل الإنسان في الدين المسيحي، فإن ذلك مختلف اختلافاً لامتناهياً. ذلك أن الكائن الإلهي يُدرك هنا في الإنسان الذي تعذب ومات وانبعث ورحل إلى السماء (=المسيح). فليس هو الإنسان في الوجود الحسي والمباشر، بل هو الإنسان الذي يحمل في ذاته شكل الروح. لكن الفرق المريع يظهر عندما يكون من الواجب عبادة المطلق في التناهي المباشر للإنسان. فالمطلق يصبح عندئذ ذا تعين واه من جنس تعين الحيوان. ثم إن الشكل

الإنساني فيه بذاته مطلب الرفعة، ومن ثم فإن الأمر يبدو متناقضاً عندما ينحط هذا المطلب إلى مواصلة التناهي العادي.

لكنه علينا أن نتعلم فهم هذا التصور. وبفهمنا إياه علينا أن نبرر وجوده فنبين كيف أن له علته ومعقوليته وموضعا في العقل. لكن ذلك يتضمن أيضاً أنه علينا أن نرى نقصه. يجب علينا أن نرى في الأديان أنها ليست فاقدة للمعنى وللعقل. لكن الشيء الأهم من ذلك هو أن نعلم الحقيقي وكيف هو متناسق مع العقل. وذلك هو الأمر الأعسر من الحكم على شيء بأنه فاقد للمعنى.

إن الوجود في الذات درجة جوهرية تتمثل في التقدم من التعين الفردي المباشرة والتجريبي، إلى تحديد الجوهر والتجوهر والوعي بالمدد القيامي، التقدم نحو قوة جوهرية تحكم العالم، وتمد كل شيء بقوامه فتجعله يصير بحسب التناسق العقلي. وفي حدود كون هذه القوة جوهرية وموجودة بذاتها فإنها مؤثرة بصورة غير واعية. ولهذه العلة بالذات، فإنها فاعلية لا تقبل القسمة. ولها خاصية الكلية. وهي قوة كلية. وحتى يتضح لنا ذلك، فينبغي أن نذكر هنا بالفاعلية الطبيعية وبالروح الطبيعي وبالنفس الطبيعية، إذ إننا لان نعتقد أن الروح الطبيعي روح واع بما في ذلك نحن، إذ لا نعتقد أننا شيء واع. فقوانين الطبيعة التي للنباتات والحيوانات ونظامها العضوي وفاعليتها كلها غير واعية. وهذه القوانين قوانين جوهرية. وهي طبيعتها ومفهومها. وهي كذلك في ذاتها. وهي عقلها المحايث، لكنها غير واعية.

إن الإنسان روح. وروحه يتحدد بوصفه نفسا، ووحدة الحي المتعينة والمشار إليها. وحياته هذه التي ليست إلا واحدة في تفسير نظامه العضوي، وهي النافذة في كل شيء، والمحافظة له على هذه الفاعلية حاضرة في الإنسان، ما ظل حياً من دون أن تكون عالمة بذلك أو مريدة له. ومع ذلك فإن روحه الحية هي العلة، إنها العلة الأصلية والمدد القيامي الذي يؤثر. فالإنسان، وبالتحديد هذه النفس الحية، لا تعلم شيئاً من ذلك كله. وليست هي التي تريد دوران الدم وهي لا تتحكم فيه إلا أنها مع ذلك تقوم به. إنه فعلها. والإنسان قوة فاعلية ومؤثرة في ما يحصل في نظامه العضوي. إن هذه المعقولية المؤثرة دون وعي أو التي هي فاعلية عقلية غير واعية، وكون العقل (النوس) يحكم العالم ذلك هو العقل الذي يقول به **أناكساغوراس** عند القدامى. وهذا العقل ليس عقلاً واعياً. وهذه الفاعلية العقلية تسمى

في الفلسفة الحديثة كذلك الحدس، وخاصة عند شيلنج. إذ الإله يُعتبر عنده عقلاً حادساً. فالإله والعقل بما هو حادس هو الخلق السرمدي للطبيعة. وذلك هو ما يسمى بحفظ الطبيعة. ذلك أن الخلق والحفظ لا يقبلان الفصل أحدهما عن الآخر. ففي الحدس نكون غارقين في الموضوعات وهي تملأ ذواتنا. وهذه هي الدرجة الدنيا من الوعي، ذلك الغرق في الأشياء. والتفكير في ذلك يؤدي إلى التصورات وإلى تحصيل وجهات نظر وتثبيت خصائص لهذه الموضوعات والحكم فيها- فلا يبقى ذلك حدساً بما هو حدس.

وهذا هو كذلك هذا الموقف القائل بالمدد القيامي أو بالحدس. وهذا الموقف هو المقصود بـ**وحدة الوجود** في معناها الصحيح- إنه المعرفة الشرقية. والوعي بهذه الوحدة المطلقة والفكر فيها وفي المدد القيامي المطلق وفاعليته في ذاتها الفاعلية التي يكون فيها كل ما هو عيني وفردي أمراً زائلاً وفانياً، وليس بذي قيام ذاتي حقيقي.- إن هذا التصور الشرقي مقابل للتصور الغربي، حيث يغرب الإنسان في ذاته غروب الشمس يغرب في ذاتيته. وهنا تكون الفردية هي الخاصية الأساسية، بحيث إن الفردية هي القيام بالذات. ومثلما أن الكلي هو القائم الحقيقي بذاته، فكذلك تكون في هذا الوعي فردية الشيء والإنسان هي الذروة عندنا. ولا شك أن التصور الشرقي يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك فيدعي أن الأشياء المتناهية قائمة بذاتها أعني أنها مطلقة.

إن عبارة **وحدة الوجود** عبارة ملتبسة الدلالة التباس دلالة الكلية: «**أُن كايْ بان**» تعني الكل والكل الذي يبقى ببساطة واحداً. لكن «بان» تعني كذلك «كل شيء». ومن ثم فهو حال تجعله ينتهي إلى تصور عديم الفكر وسيئ وغير فلسفي. من ذلك أنه يمكن للمرء أن يفهم من **وحدة الوجود** أن كل شيء إله، وليس الإله المطلق (الكلي). ذلك أن في الإله الكلي عندما يكون الإله هو الكل لا يوجد إلا إله واحد، إذ في الكل تكون الأشياء الجزئية قد امحت فيه، ولا تكون إلا ظلالا وخطاطات: فهي تغدو وتروح، ووجودها هو بالتدقيق كونها تفنى. ولكن في ذلك المعنى الأول يفترض المرء أن الفلسفة قائلة بـ**وحدة الوجود**. ذلك ما يقوله المتكلمون. وذلك هو بالذات الالتباس في الكلية. فإذا أخذناها بمعنى كلية **الاسترياء** كانت كلا فيتصور الواحد منا أولاً أن الكائنات الجزئية تبقى قائمة الذات. لكن كلية الفكر الكلية الجوهرية هي وحدة الأمر مع ذاته حيث كل الكائنات الجزئية المتعينة ليست إلا ذهنية وليس

لها وجود حقيقي.

وهذه الجوهرية هي الخاصية الأساسية. لكنها أيضاً ليست إلا الخاصية الأساسية. والعلة ليست بعد ما هو حقيقي، وكذلك علمنا بالإله. فالإله هو القوة المطلقة. وذلك ما ينبغي أن نقوله. فالقوة وحدها وكل ما يفارق ليقول عن ذاته إنه موجود وله وجود فعلي يتم تجاوزه. وهو ليس إلا وجها من الإله المطلق والقوة المطلقة. فلا يوجد إلا الإله. والإله هو وحدة الوجود الفعلي الحقيقي.

وهذا هو أيضاً أساس تصورها للإله في ديننا (دين هيجل). فحضور الإله المطلق إذا لم يكن كلمة خاوية يكون المقصود المدد القيامي وهو أساس ذلك. لكن عبارات الدين العميقة هذه لم يبق لها من أثر إلا ما بقي من ثرثرة الفكر البليد في ذاكرته، إذ ليس فيها ما هو بالأمر الجدي. ومثلما ينسب الناس إلى المتناهي وجوداً حقيقياً، بحيث تعتبر الأشياء ذات قيام ذاتي فيستثنى منها الإله، فكذلك لا يكون الإله مطلق الحضور. ذلك أنه عندما يكون مطلق الحضور، فإنه علينا أن نقول مباشرة إنه هو الفعلي لا الأشياء. ومن ثم فهو ليس بجوار الأشياء وفي ثغراتها مثل إله أبيقور، بل هو فيها بحق. ومن ثم فإن الأشياء ليست فعلية وحضوره فيها هو مثاليتها. لكن الأشياء محفوظة بصورة لا تقبل المعارضة، إنها وجود فعلي لا يقبل المقاومة في هذه الأذهان الضعيفة. والحضور المطلق ينبغي أن يكون حقيقة بالنسبة إلى الروح وإلى الوجدان والفكر، وينبغي أن يكون له في ذلك مصلحة. فالإله هو قيام الأشياء كلها.

إن عبارة وحدة الوجود عبارة سيئة، وذلك لما يترتب عليها من إمكان سوء الفهم التالي فيها. فكلمة «**بان**» (اليونانية) يمكن أن تُفهم بمعنى «**الكل**» وليس بمعنى **الكلي**[1]. وفلسفة المدد القيامي ليست فلسفة وحدة الوجود بل هي السبينوزية.

فالإله في كل الأديان، وفي المسيحية خاصة، هو المدد القيامي المطلق والواحد. لكنه كذلك ذات في آن، وتلك هي الإضافة. ومثلما أن للإنسان شخصية فإن الإله تبرز عليه خاصية الذاتية والشخصية والروح المطلق. وتلك هي الخاصية السامية. و الروح يبقى مع

---

(1) تعليق المترجم: نفس هذا المشكل يعترضنا عندما نحاول فهم عبارة «وعلم آدم الأسماء كلها». فكلها هنا إذا قصد بها الكل بات الأمر مستحيلاً بالنسبة إلى المتعلم (آدم) وليس بالنسبة إلى المعلم (الله). ولا حل لجعل الأمر ممكنا للإنسان إلا بجعل القصد الكلي أي القدرة على التسمية وليس حفظ كل الأسماء بعينها، إلا إذا كان القصد أسماء الحاضرين في جلسة الإعلان على استخلاف آدم.

ذلك مدداً قيامياً هو غاية الفلسفة السبينوزية ذلك المدد المدرك فكرياً والذي هو موجود للفكر لا غير. و(هذه الرؤية السبينوزية) لا يمكن أن تكون مضمون دين شعب ولا يمكن أن تكون إيماناً لروح متعين. فالروح متعين والفكر المجرد هو الوحيد الذي يبقى في مثل هذا التحديد وحيد البعد للمدد القيامي.

إن الروح المتعين يعوض النقص. وهذا النقص هو أن تفشل الذاتية أعني أن تفشل الروحانية. وهنا في مستوى درجة الدين الطبيعي لا تكون الروحانية بعد بما هي روحانية وهي ليست موضوع تفكير وروحانية كلية، بل هي روحانية حسية ومباشرة. ولما كانت هذه الروحانية إنساناً بما هو حاس وذو قيام خارجي، روحانية في الأعيان فهي إذن في شكل[1] هذا الإنسان المشار إليه، وهذا الوعي المشار إليه، إنسان التجربة الحسية والفردي. وحينئذ فعندما يبقى هذا الإنسان المشار إليه بالنسبة إلينا بالمقابل مع هذا المدد القيامي، هذا المدد القيامي الكلي فإنه علينا أن نتذكر أن الإنسان بما هو جوهرية حية عامة وبما هو هذه الحقيقة الواقعة الجوهرية في ذاته الذي يحدده كيانه العضوي، فإنه يقبل أن يكون موضوع فكر بوصف هذه الحيوية فاعلة فيه على نحو جوهري. وهذا الموقف يتضمن الجوهرية الكلية في شكل فعلي.

ولما كان التصور القائل إن الإنسان في تأمله وانشغاله بذاته وتعمقه فيها ليس المدد القيامي المجرد الموجود في حيويته، بل هو يكون في تعمقه في نفسه مركزَ النوس (العقل) مركز النوس بما هو قد وضع مركزاً، لكنه يكون فيه بحيث لا يكون النوس واعياً بذاته في خاصيته وفي تطوره. وجوهرية «النوس» هذه وهذا التعمق المتصور في فرد ليس تأمل ملك له في وعيه إدارة مملكة ماثلة أمامه، بحيث يكون هذا التعمق في ذاته فكراً مجرداً في ذاته الجوهرية الفاعلة وفي خلق العالم وحفظه.

فالشكل الذاتي هنا ليس هو بعد شكلاً مستثنياً لما عداه. والإله لا يكون جوهره واحداً إلا في نفاذه في الروحانية والذاتية والجوهرية. ولا غرو، فالجوهر واحد لكنه هو الذاتية. والذاتية وهذه التشكلات متكثرة، ويوجد فيها مباشرة أنها متكثرة، ذلك أن هذا التشكل هو ذاته في علاقة مع الجوهرية بالحقيقة بوصفه أمراً جوهرياً. ومع ذلك فهو أيضاً وفي آن يُتصور بوصفه

(1) في نشرة w روحانية. غيرناها استناداً إلى نشرة لاسون.

أمراً عرضياً. ذلك أن التناقض والتضاد لا يحصلان إلا في الوعي والإرادة وفي النظرة الجزئية. ولذلك فإنه لا يمكن أن يوجد الكثير من الحكام الدنيويين في وطن واحد. لكن هذه الفاعلية الروحية، رغم كونها لها شكل وصورة روحية بالنسبة إلى وجودها، فإنها مع ذلك مجرد فاعلية المدد القيامي وليست فاعلية واعية بوصفها إرادة واعية. ولذلك إذن فإنه يوجد الكثير من **الدلايلاما** وبالتحديد ثلاثة: الأول **دلايلاما** يوجد في لهازا شمال الهيملايا. ثم يوجد **لاما** آخر في التبت الصغير في تاشي لمبو بإحدى بقاع النيبال. وأخيراً يوجد كذلك **لاما** ثالث في منغوليا.

وفي الحقيقة، فإن الروح لا يمكن أن يكون له إلا شكل واحد. وهذا الشكل هو شكل الإنسان الذي هو الظهور الحسي للروح. وبمجرد أن يكون الباطن غير محدد بوصفه روحاً حتى يكون الشكل عرضياً ولا مبالياً. والحياة الخالدة للمسيحي هي روح الإله ذاته. وروح الإله هو بالتحديد ما يلي: إنه وعيه بذاته بما هو روح إلهي. لكن هذا الوجود في الذات ما يزال، في هذا المستوى، عديم التحديد، وليس هو بعد روحاً. إنه وجود في الذات مباشر. والسرمدي بما هو هذا الوجود في الذات، ليس له بعد أي مضمون، بحيث لا يمكن أن يكون الكلام على ذلك معبراً عن تحدد باطن. وإذن فلامبالاة الشكل هنا تشمل السرمدي الموضوعي. كما أن الموت ليس قاطعاً بالقياس إلى الجوهر المددي. فبمجرد موت **اللاما** يكون غيره موجوداً، بحيث إن جوهرهما كليهما جوهر واحد ويمكنه مباشرة أن يبحث عنه ما دام معلوماً بفضل علامات معينة. من ذلك ما لدينا من وصف **للاما** التبت الصغير أعده تورنر[1] المبعوث الإنجليزي. وكان هذا اللاما طفلاً سنه بين السنتين والثلاث سنوات، وكان أبوه قد توفي خلال رحلة إلى بيكين أنى دعاه القيصر. وقد عوض هذا الصبي في شؤون الحكم وصي هو وزير **الدلايلاما** السابق الذي يسمى حامل كوبه.

ويوجد فرق بين البوذية واللامائية. فهما تشتركان في ما قدمنا ذكره. والذين يعبدون الـ«**فو**» و«**بوذا**» يعبدون كذلك **الدلايلاما**. إلا أن عبادة «فو» تكون أكثر في شكل المتوفى، لكن باعتباره كذلك حاضراً في خلفه. من ذلك أنه يحكى عن الفو أنه قد تناسخ 8000 مرة، وأنه كان دائماً حاضراً في وجود إنسان حقيقي.

تلك هي الخصائص الأساسية التي تنتج عما يعتبر هنا الطبيعة الإلهية والتي لا تنتج إلا

---

(1) ساموال تورنر، لقاء مع اللاما الشاب (مارس 1784) البحوث الآسيوية ا، ص. 197.

عنها. ذلك أنها هي نفسها التي ما زالت هي نفسها في التجريد اللامتطور للوجود، في الذات الساكنة والفاقدة للخصائص. لذلك كان كل تشكل آخر وكل تصور بعضه تجربي تاريخي وبعضه الآخر مستسلم للعرضية الخيالية. وتنتسب تفاصيل ذلك إلى وصف التخيلات الملتبسة واللامعدودة حول أحداث تلك الآلهة ومصائرها وصحابتها وتلامذتها. وهي لا تمدنا بأي مادة تكون بمقتضى مضمونها جديرة بالكثير من الاهتمام. وليس لها علاقة بـهـمّ المفهوم، إذا نظر إليها خاصة انطلاقاً من العلة المقدمة.

كما أنه لا علاقة لنا في ما يخص العبادات بالمراسم والعادات الخارجية، بل إن ما علينا وصفه هنا يقتصر على ما هو جوهري، مثل الوجود في الذات ومبدأ هذه الدرجة، مبدؤها الذي يظهر في الوعي الحقيقي بالذات.

ج- مناسك العبادات

إن دين الجوهرية هذا قد أثر خاصة على طبيعة الشعب المنتسب إليه، بقدر سموه به فوق الوعي المباشر والفردي نحو طلب دائم التقدم.

*- لما كان الواحد يُرى في هذا الدين جوهرياً، فإن ذلك يتضمن مباشرة السمو فوق الغريزة والإرادة الفردية والوحشية–والغرق في باطن الذات والوحدة. إن صورة بوذا هي على هذا الوضع المفكر مربعا لرجليه ويديه، بحيث إنه يدخل إصبعاً في فمه–تلك هي العودة إلى الذات وهذا الرضاع من الذات. إن طبع شعب هذا الدين هو السكينة والبشاشة والطاعة والتعالي على الوحشية والغرائز.

لكن الدلايلاما هو قبل كل شيء ظهور الوجود في الذات التام والراضي. وطبعه الأساس هو السكينة والبشاشة التي يصلها بحصافة وجوهر مطلق النبل. والشعوب تجله من خلال النظر إليه في النور الجميل، أعني كونه يحيا حياة التأمل الخالص وكون السرمدي المطلق حاضراً فيه. وعندما يكون على اللاما أن يوجه اهتمامه إلى الأشياء الخارجية، فإنه لا يهتم إلا بالخدمة الخيرة ليمد الغير بالعزاء والمساعدة. وصفته الأولى هي النسيان والرحمة. فذلك الطفل الذي كان موجوداً في التبت الصغير عندما قدم المبعوث الإنجليزي المشار إليه أعلاه كان ما يزال رضيعاً. لكنه كان طفلاً ذا حيوية وثري الروح وكان يتصرف بكل كرامة ممكنة

ورفعة. وكان يبدو بعد ذا وعي بكرامته السامية. ولم يقل المبعوثون ما يكفي عن سمعة الوصي وما كان لديه من نبل وسكينة خالية من الانفعال. كما أن اللاما السابق كان إنساناً نبيلاً كامل الحصافة والكرامة. أما كونه فرداً تركز فيه المدد القيامي فردا يقدم عن نفسه هذا المظهر الخارجي الكريم والنبيل، فإن ذلك كله مترابط ترابطاً باطنياً.

وفي حدود كون سكينة الوجود في الذات هي فناء كل جزئي والعدم، فإن وضعية هذا الإفناء تمثل بالنسبة إلى الإنسان كذلك المنزلة الأسمى. وخاصيته هي تعميق ذاته في هذا العدم والسكينة الخالدة والعدم عامة وفي المدد القيامي حيث تنتهي كل الخصائص، فلا يبقى وجود للإرادة ولا للفكر. ويُعتقد أنه خلال التعمق الدائم والتأمل في الذات ينبغي أن يصبح الإنسان مطابقاً لهذا المبدأ. وينبغي أن يصبح عديم الانفعال والميل والعمل حتى يصل إلى هذه الوضعية التي لا يريد فيها شيئاً ولا يفعل فيها شيئاً.

ولما كان لا يوجد كلام (في هذا الدين) عن الفضيلة والرذيلة والصلح والخلود، فإن قدسية الإنسان هي كونه يتحد في هذا الإفناء الذاتي وفي هذا الصمت مع الإله ومع العدم والمطلق. وفي نهاية كل حركات الجسد وكل حركات النفس يكمن الأسمى. وعندما يتم بلوغ هذه الدرجة لن يبقى بعدها تدرج ولا تغير. وليس للإنسان أن يخشى ارتحالاً بعد الموت- ذلك أنه متحد مع الإله. ويعبر هذا عن وجه نظري كذلك وجه يتمثل في كون الإنسان كائنا جوهرياً لذاته. أما ما هو عملي، فهو كون الإنسان إرادة. وعندما يريد فإن ذلك يكون موضوعاً بالنسبة إليه موضوعاً يغيره ويطبع فيه صورته. والقيمة العملية للإحساس الديني تتحدد بحسب مضمون ما يعد حقاً. ولكن لا يوجد هذا البعد النظري إلا بعد أن تصبح هذه الوحدة وهذا الخلوص وهذا العدم مطلق القيام بالذات قبالة الوعي، وحتى تكون خاصيته لا تتحدد بالعمل بالمقابل مع ما هو موضوعي وليس ببنائه، بل بجعله محفوظاً بحيث تحصل فيه هذه السكينة. ذلك هو المطلق. وليس على الإنسان أن يفعل شيئاً خارج ذاته، بل إن قيمة الإنسان تتقوم بكون وعيه بذاته علاقة إيجابية بذلك المدد القيامي النظري- أعني ضد تلك العلاقة التي ليست إلا من طبيعة سلبية لأن الموضوع ليس له تحديد لذاته- ولهذه العلة بالذات فإنه لا يعد إيجابياً إلا باعتباره علاقة الذات بباطنه، علاقتها التي هي القوة التي تحول كل ما هو موضوعي إلى أمر سلبي- أعني أنه

ليس إيجابياً إلا في عجبه بنفسه.-إن لهذا الحس الساكن والبشوش في العبادة أولاً بصورة مؤقتة الوعي بتلك السكينة الخالدة باعتبارها وجوداً جوهرياً وإلهياً فتمد بقية الحياة بنبرة هذه الخاصية وطبعها. لكن الوعي بالذات يبقى حراً في أن يجعل حياته كلها حالة دائمة من ذلك التأمل الهادئ وعديم الوجود. وهذا الانطواء خارج الطابع الخارجي للحاجات وفاعلية الحياة، الانطواء في الباطن الهادئ، ومن ثم في التوحد مع هذه الجوهرية النظرية، ينبغي أن يعتبر التمام الأسمى. وهكذا تنشأ عند هذه الشعوب التجمعات الدينية الكبرى التي تسهم في المشاركة في سكينة الروح وفي التأمل الهادئ للحياة الخالدة الخالية من الهموم والانشغالات الدنيوية.

وعندما يسلك الإنسان في إدراكه على هذا النحو السلبي ويكتفي بالدفاع ليس ضد العالم الخارجي بل ضد نفسه ويتحد مع العدم ويلغي كل وعي وكل انفعال، فإنه يكون حينئذ قد سما إلى حال يسميها البوذيون **النرفانا**. فالإنسان عندئذ لم يبق ثقيلا ولم يبق له وزن فلا يبقى خاضعا للمرض ولا للشيخوخة ولا للموت. إنه يعد الإله نفسه، وهو قد أصبح بوذا.

- وعندما يكون الإنسان بسبب تحوله إلى العدم في هذا التجريد والعزلة التامة وهذا التجرد ويكون قد بلغ درجة يصبح فيها غير قابل للفصل عن الإله وخالداً ومتحداً مع الإله، تبرز هنا جوهرياً فكرة الخلود وتناسخ الأرواح في مذهب **الفو والبوذا. وهذا الموقف هو حقا أسمى من موقف تابعي **الطاو** الموقف الذي بمقتضاه ينبغي أن يسعوا إلى «**الشين**» حتى يصبحوا خالدين.

وبما أن ذلك يقدم على أنه خاصية الإنسان الأسمى بفضل التأمل والانطواء على النفس ليجعل نفسه خالداً، فإن ذلك لا يعني أن النفس في ذاتها وبما هي هي دائمة وجوهرية، وأن الروح خالد، بل إن ذلك لا يعني إلا أن الإنسان لا يصبح خالصاً إلا بفضل هذا التجريد والتسامي، وأنه عليه أن يجعل نفسه بذلك خالداً. إن فكرة الخلود تتمثل في كون الإنسان مفكراً، وفي حريته لدى نفسه. فبذلك يكون الإنسان غير تابع بإطلاق ولا يستطيع غيره أن يقتحم حريته. فلا تكون له مرجعية غير ذاته ولا يمكن للغير أن يكون ذا اعتبار لديه.

وهذا التماهي مع ذاتي «أنا»، وهذا الكائن القائم لدى ذاته واللامتناهي الحقيقي، وهذا المشار إليه يعني حينئذ، على أساس هذا الموقف، أنه خالد وليس خاضعا لأي تغير، بل هو

اللامتغير والموجود بذاته لا غير ولا يتحرك إلا في ذاته. فـ«أنا» ليس سكوناً ميتاً، بل هو حركة. لكن حركته لا تعني التغير، بل هي السكون الخالد والشفافية الخالدة في ذاتها نفسها.

وإذ إن الإله يُدرك باعتباره الجوهري، ويفكر فيه من حيث جوهريته، وإذ إن الوجود في الذات والوجود لدى الذات هو الخاصية الحقيقية، ففي العلاقة مع الذات يكون هذا الوجود في الذات وهذه الجوهرية مدركين باعتبارهما طبيعة الذات التي هي الروحي في ذاته. وهذه الجوهرية تنسب كذلك إلى صاحب النفس، ويتم إدراك النفس باعتبارها خالدة، وأنها «هذه» توجود خالصة، لكنها لا توجد بعد بالمعنى الحقيقي باعتبارها هذا الخلوص، أعني أنها ليست بعد روحانية، بل هي ما تزال مرتبطة بهذه الجوهرية، بحيث إن كيفية الوجود ما تزال كيفية حسية ومباشرة، لكنه وجود عرضي لاغير.

ومن ثم فالخلود يتمثل في أن النفس الموجودة تكون عند ذاتها باعتبارها جوهرية وموجودة في آن. فالماهية من دون وجود هي تجريد خالص. والجوهرية، المفهوم ينبغي أن يفكر فيه بوصفه موجوداً: فما ينتسب إلى الجوهرية كذلك هو الحصول في الواقع، لكن شكل الحصول في الواقع ما يزال الوجود الحسي والمباشرة الحسية. وحينئذ فتناسخ الأرواح يتمثل في كون النفس تبقى بعد الموت، لكنها تبقى في كيفية أخرى كيفية حسية. ولأن النفس ما يزال تصورها مجردا باعتبارها وجوداً في الذات، فإن هذا التشكل يكون تشكلا لا مبالياً، ولا يكون الروح معلوماً بوصفه متعيناً، بل ليس هو إلا «تمهيا» مجرداً. ومن ثم فالوجود والظهور ليس إلا شكلاً مباشراً وحسياً، شكلاً عرضياً إنسانياً كان أو حيوانياً. فالإنسان والحيوان وعالم الحياة كله يصبح لباساً ملوناً للفردية فاقدة اللون. إن الوجود في الذات الوجود الخالد ليس له أي مضمون. ومن ثم فلا وجود كذلك لأي مقياس للشكل.

أما كون الإنسان يتحول إلى مثل هذه الأشكال، فذلك ما يحصل الآن في الأخلاق وهو يتحقق مع العبادة. وعلى التعيين، فإن ذلك يتحقق خلال علاقة الإنسان بالمبدأ الذي يعتبر عدما، وأنه عليه أن يجاهد حتى يكون سعيداً بفضل تأمل وتفكر دائمين وتدبر في ذاته، وحتى يكون مطابقاً لهذا المبدأ فيمثل قدسية الإنسان ويتحد مع الإله في هذا الصمت. وينبغي أن تصمت الأصوات الجهرية للحياة الدنيوية. فصمت القبور هو بيئة الخلود وهو القدسية. وفي نهاية كل حركة وكل اهتزاز للجسد وكل حركة للنفس وهي إفناء الذات

لنفسها هذا، في ذلك تكمن السعادة. وعندما يبلغ الإنسان هذه الدرجة من الكمال، فإنه لم يبق أي تحول ولم يبق لنفسه أي ارتحال تخشاه. ذلك أنها تكون قد أصبحت متحدة مع الإله فو. فالنفس تكون قد سمت إلى منطقة العدم. وبذلك فهي قد تحررت من الارتباط بالوجود الخارجي وبالتشكل الحسي.

ولكن فما دام الإنسان دون الوصول إلى هذه السعادة في حياته من خلال التجرد والغرق في ذاته فإن هذه السعادة تكون دون شك موجودة فيه (بالقوة)، نظراً لكون روحيته هي هذا الوجود في الذات (بالقوة)، لكنه ما يزال بحاجة إلى المدة، ومن ثم فهو بحاجة إلى الوجود الجسدي ومن ثم تنشأ فكرة التناسخ.

***- وحينئذ فلهذه العلة ترتبط هذه الفكرة مرة أخرى مع جانب القوة والسحر. إذ يصبح دين الوجود في الذات غارقاً في العقائد الخرافية الأكثر وحشية. فالعلاقة النظرية، لأنها في ذاتها خالية من المضمون، تسقط في ممارسة السحر. فيتدخل توسط رجال الدين الذين هم أسمى من الإنسان العادي في آن ولهم سلطان على ما يتشكل به الإنسان من التشكلات. والمتبعون لدين الفو كثيرو الاعتقاد الخرافي في هذا المضمار. إنهم يعتقدون أن الإنسان يتحول إلى كل الأشكال الممكنة. ورجال الدين هم أصحاب السلطان الأحياء في عالم الغيب على الشكل الذي تتناسخ فيه النفس. ومن ثم فبفضلهم يقع التخلص من الأشكال الشقية. وقد حكى أحد المبشرين قصة صيني محتضر دعاه واشتكى له من أحد رجال الدين (بونز هم رجال الدين والعارفين الذين يعلمون ما يحصل في العالم الآخر)، قال له لما كان يعمل في خدمة القيصر بأنه سيكون في العالم الآخر في نفس الخدمة وإن نفسه ستتحول إلى فرس بريد قيصري، وإن عليه أن يقوم بعمله بإخلاص وألا يصك وألا يعض وألا يكبو وأن يرضى بالقليل من الغذاء.

إن عقيدة التناسخ هي كذلك المسألة التي تسقط عبادة الوجود في الذات البسيطة فتحطها إلى الوثنية المتنوعة. ففي هذه العقيدة نجد علة المجموعة اللامتناهية من الأوثان والصور التي ينبغي عبادتها وأصلها هو ما يسيطر عليه فو. فنجد فيها حيوانات من ذوات الأربع والطيور والزواحف. وبكلمة واحدة، فإن الأشكال الحيوانية الأدنى لها معابد وتعبد لأن الإله في ولاداته المتكررة يحل في كل واحد منها. وكل جسد حيواني يمكن أن يحل فيه نفس الإنسان.

III. الدين الطبيعي خلال انتقاله إلى دين الحرية

يتأسس هذا الانتقال بمقتضى ضرورته على أن الحقيقة التي توجد في الدرجات السابقة في ذاتها هي فعلا من هنا قد نبعت حقا ووضعت. ففي دين الخيال والوجود في الذات تكون هذه الذات المشار إليها وهذا الوعي بالذات المشار إليه متطابقين. لكن تطابقهما يكون بصورة مباشرة مع تلك الوحدة الجوهرية التي تسمى **براهما** أو التي هي العدم فاقد الخصائص المحددة. وهذا الواحد يرى باعتباره وحدة محددة في ذاتها بوصفها وحدة ذاتية في ذاتها نفسها، ومن ثم باعتبار هذه الوحدة كلا في ذاته. وعندما تحدد الوحدة في ذاتها بوصفها ذاتية، فإنها تتضمن مبدأ الروحانية في ذاتها نفسها. وهذا المبدأ هو ذلك الذي ينمو في الأديان ويوجد في هذا الانتقال.

ثم إن الواحد ووحدة البراهمان والخاصية وقوى الجزئي الكثيرة ذلك البروز للفروق كلها تقوم في علاقة مفادها أن الفروق تعتبر تارة قائمة بالذات وطورا مختفية في الوحدة وفانية. فالمسيطر والكلي كان التداول بين الكون والفساد، التداول بين الطابع المتجاوز للقوى الجزئية في الوحدة والصدور عنها. والآن ففي دين الوجود في الذات يهدأ في الحقيقة هذا التداول في حدود كون هذه الفروق الجزئية تعود فتقع في وحدة العدم. لكن هذه الوحدة كانت خالية من المضمون ومجردة. وفي الحقيقة فهي بالأحرى الوحدة العينية المتعينة في ذاتها وهي الكل، بحيث إن هذه الوحدة المجردة ذاتها تطرأ مع طابع الفرق في الوحدة الحقيقية التي يتم فيها تجاوز الفروق بصورة ذهنية وتوضع سلبياً باعتبارها عديمة القيام الذاتي، لكنها تبقى محفوظة كذلك.

ومن ثم فبسط وجوه الفكرة ومراحلها والتخلق الذاتي لفكر المدد القيامي المطلق كان إلى حد الآن ناقصاً، فمادامت التشكلات من ناحية أولى قد فُقدت في ثبات صلب وما دام من ناحية ثانية لم يصل إلى الوحدة إلا الهروب أو ما دامت الوحدة ليست إلا اختفاء

الفروق. لكن انعكاس التنوع على ذاته يبرز الآن بحيث يحتوي الفكر التحدد الذاتي في ذاته، فيكون التحدد الذاتي، ولا يكون للتحديد قيمة ومضمون إلا في حدود انعكاسه في هذه الوحدة. وبذلك يكون مفهوم الحرية والموضوعية قد وضع فيصبح المفهوم الإلهي وحدة المتناهي واللامتناهي. فالفكر الذي هو الموجود في ذاته لا غير والمدد القيامي الخالص هو اللامتناهي والمتناهي هو الآلهة المتعددة بمقتضى التحديد الفكري. والوحدة هي الوحدة السلبية والتجريد الذي أغرق المتكثرين في هذه الوحدة. لذلك فهذه الوحدة لم يزدها شيء، بل هي ما تزال عديمة التحديد كما كانت سابقاً، والمتناهي ليس موجباً إلا خارج اللامتناهي، وليس فيه. وهو من ثم مثلما هو إيجابي فإنه تناه عديم المعقولية. وحينئذ فالمتناهي المحدد عامة يؤخذ هنا بوصفه اللامتناهي والشكل مناسب للمدد القيامي والصورة اللامتناهية مماهية للمدد القيامي الذي هو متحدد بذاته في ذاته وليس مجرد قوة مجردة خالصة.

ومن هنا فإن الخاصية الجوهرية الأخرى كذلك هي أن يحصل فصل الوعي العيني بالذات عن المطلق وعن مضمون الأسمى، وألا يحصل الإله على الموضوعية الحقيقية إلا هنا. ففي الدرجات السابقة كان الإله هو الوعي بالذات المتعمق في ذاته، إنه **البراهمان** ذلك التجريد في ذاته، أو أن الأسمى يوجد بوصفه إنساناً. وبذلك فالوحدة الجوهرية ما تزال غير قابلة للفصل عن الذات. وفي حدود كونها ما تزال غير تامة وليس في ذاتها وحدة ذاتية بعد، فإن الذات لديها ما تزال خارجة عنها. وموضوعية المطلق والوعي بقيامها الذاتي ليست موجودة لذاتها. هنا فقط تستحق بحق هذه الفاصلة بين الذاتية والموضوعية، بينها وبين الموضوعية اسم الإله. وموضوعية الإله هذه حصلت لنا هنا لأن هذا المضمون تحدد فيه هو ذاته بوصفه كلا في ذاته. وهذا هو كون الإله روحاً وكونه في كل الأديان روحاً.

وعندما يقال في يومنا بصورة مفضلة إن الوعي الذاتي ينتسب إلى الدين. إن ذلك تصور صحيح. ذلك أنه من الغريزة أن تنتسب الذاتية إليه. لكن المرء له تصور بأن الروحي يمكن أن يكون ذاتا عينية، وأن يكون إلهاً حينئذ بما هو وعي عيني شيئاً طبيعياً، بحيث لا تقع الروحانية إلا في الوعي، وأن الإله بوصفه ماهية طبيعية يمكن أن يكون كذلك موضوعاً لهذا الوعي.

وهكذا يكون الإله من جانب أول كائناً طبيعياً. لكن الإله هو جوهرياً الروح. وهذه هي الخاصية المطلقة للدين عامة. ومن ثم فهي الخاصية الجوهرية والأساس الجوهري في

كل شكل من أشكال الدين. فالشيء الطبيعي سيُتصور بكيفية إنسانية، فيُنظر إليه بوصفه شخصية وروحاً ووعيا. لكن آلهة الهنود ما تزال تشخيصات سطحية. فالتشخيص لا يجعل الشيء بعد أبدا الموضوع الإله الذي يدرك بوصفه روحياً. إنما توجد هذه الأشياء المعينة التي تُشخص مثل الشمس والشجرة كما أن تجسيدات الآلهة تجري في هذا المضمار. لكن المضوعات الجزئية ليس لها أي قيام ذاتي، لأنها جزئية وأشياء طبيعية. ولا يتجاوز الأمر قياماً ذاتياً مصطنعاً.

لكن الأسمى هو الروح وهذه الخاصية الروحية والقيام بالذات تحصل أولاً انطلاقاً من الروح الذاتي إما بتمثالها بحصول البراهمان على الوجود بفضل تعميق الذات في ذاته، وبفضل هذا التعميق. والأمر ليس هو الآن بعد على حال تجعل الإنسان إلها أو الإله إنسانا، بل إن الإله ليس على منوال إنساني عيني. لكن الإله هو في ذاته موضوعي بحق، وهو في ذاته عينها كل ومحدد في ذاته تحدداً عينياً، أعني أنه في ذاته مدرَك ذاتياً. ومن ثم فهو يكون حينئذ موضوعياً بصورة جوهرية ومقابلاً للإنسان. وعكس ذلك، أعني كون الإله كذلك يظهر بوصفه إنساناً بما هو إله إنسان سنلقاه لاحقا. لكن موضوعية الإله هذه تبدأ من هنا فصاعداً.

والآن فعندما يرى الكلي بوصفه تحدد الذات في ذاتها عينها، فإن ذلك يحصل في تناقض مع غير وهو معركة مع غيره. ففي الدين ليست القوة تناقضا ولا معركة، ذلك أن ما هو عرضي لا قيمة له بالنسبة إلى المدد القيامي. والقوة بما هي الآن محددة لذاتها ليست هذه الخصائص بالنسبة إليها حقا متناهية، بل إن المحدد موجود في حقيقته في ذاتها ولذاتها. ومن ثم فالإله يتحدد بوصفه الخير. و«خير» هنا لا توضع صفة للإله، بل الإله هو الخير. ففي ما لا تحديد له لا وجود للخير ولا للشر. أما هنا فالخير هو الكلي، ولكن مع هدف ومع خاصية مناسبة للكلية التي توجد فيها.

إلا أن التحدد الذاتي في هذه الدرجة من الانتقال مستثن لما عداه. وهكذا فالخير يحصل في علاقة مع الغير، مع الشر. وهذه العلاقة علامة معركة: المثنوية. والمصالحة (التي هي هنا صيرورة وأمر منشود) ليست بعد موضوع فكر في هذا الخير ذاته وبالإضافة إليه.

ومن ثم فإنه يوضع على نحو التالي الضروري، أن المعركة تُرى على أنها خاصية المدد القيامي ذاته. فالسلب يوضع في الروح ذاته، ويقارن ذلك مع إيجابه، بحيث إن هذه المقارنة توجد في الإحساس،

فيصدر عنها الألم والموت. والمعركة التي تحسم هي في الغاية مصارعة الروح لذاته حتى يصل إلى الحرية.

وينتج عن هذه الخصائص الأساسية التقسيم التالي للدرجة الانتقالية:

1- إن الخاصية الأولى هي خاصية الدين الفارسي. فكون الخير لذاته ما يزال هنا كوناً سطحياً، ومن ثم فشكله شكل طبيعي لكنه شكل طبعانية عديمة الشكل: إنه النور.

2- والصورة التي توضع فيها المعركة والألم والموت ذاته في الماهية هي الدين السوري.

3- والخروج من المعركة والتقدم نحو الخاصية الحقيقية للروحانية الحرة وتجاوز الشر والانتقال التام إلى دين الروحانية الحرة هو الدين المصري.

لكن المشترك عامة بين هذه الصور الدينية الثلاث هو استكمال تجاوز الوحشية والكل المتروك لجعله وحدة عينية. فذلك الاضطراب الذي كانت فيه خصائص الوحدة تسقط في الوجود الخارجي والعرضي، وحيث تصدر عن الوحدة كما عن البراهمان ذلك العالم المتوحش وعديم المفهوم والتطور، لأنه ليس مناسباً للوحدة يبقى غير متطابق -إن فقدان الهدوء هذا قد انتهى الآن.

لكن هذا التحقق المتجاوز في الوحدة الجوهرية التي هي في ذاتها وحدة ذاتية له صورتان. أولاهما هي التحقق المتجاوز في النزعة الفارسية التي تحصل على نحو خالص وبسيط. والتحقق الثاني هو الاختمار في الدين السوري والمصري حيث يكون اختمار الكل يتوسط في السعي إلى الوحدة وتصبح وحدة عناصرها خلال المعركة.

1- دين الخير أو دين النور

أ- مفهومه

*- ما يزال جماع الأشكال الدينية السابقة خالصاً وبسيطاً. لكنه كان في ذلك مجرداً كذلك. فالإله يُرى بوصفه موجوداً في ذاته ولذاته، وما هو محدد في ذاته. ذلك أن التحدد ليس تحدداً عينياً ومتنوعاً، بل هو بالأحرى عين الخالص والكلي والمماثل لذاته. إنه تحدد للمدد القيامي، حيث لم يبق هذا المدد مدداً قيامياً، بل هو بدأ يصبح ذاتاً. وهذه الوحدة بما هي محددة لذاتها لها مضمون، بحيث يكون هذا المضمون ما فيها من محدد، وما هو مناسب لها والذي هو المضمون الكلي هو ما يسمى خيراً أو حقاً. ذلك أنه ليس إلا أشكالاً تنتسب

إلى فروق أخرى من المعرفة والإرادة التي ليس لها في الذاتية الأسمى إلا حقيقة واحدة وخصائص هذه الحقيقة الواحدة.

إن كون هذا الكلي يتحدد بفضل التحدد الذاتي للروح ويحدده الروح، وإن تلك الجوانب بالنسبة إلى الروح هي التي يكون حقيقة بمقتضاها. وما كان موضوعاً بفضله وكان تحدداً ذاتياً مناسباً لوحدته، فإن تحدده الذاتي هو ما بفضله يبقى في كليته مخلصا لذاته، ولا تصدر عنه خصائص أخرى غير تلك الوحدة ذاتها– وهو بذلك يكون خيراً، هو عين ما يماثل الحقيقة. وهذا الخير هو في آن تحدد ذاتي للواحد وللمدد القيامي المطلق، ويبقى بفضل ذلك مباشرة القوة المطلقة– الخير بوصفه القوة المطلقة: وتلك هي خاصية المضمون.

**– وبالذات ففي تحديد المطلق هذا ولأنه تحديد ذاتي ولأنه الخير حيث تحدس الحياة العينية أصلها الموجب كذلك وتعي فيه ذاتها على نحو حقيقي، يكمن الترابط مع العيني ومع العالم ومع الحياة العينية التجريبية عامة. ومن هذه القوة تصدر كل الأشياء. وكنا قد أخذنا تحديد المطلق هذا، وكأن كيفية التحديد الذاتي هذه بما هي كيفية تحتوي على دلالة مجردة[1] وليست تحديداً ذاتياً عائداً إلى ذاته وباقيا هو هو في حقيقي كلي وخير، بل تحديد عام. فالقوة بما هي قوة ليست خيرة ولا حكيمة، وليس لها هدف، بل هي لا تحدد إلا بوصفها وجوداً أو لاوجود. وتلك هي الوحشية وتخارج الأفعال عامة. ومن ثم فإن القوة في ذاتها هي ما هو عديم التحديد.

إن هذه المرحلة من القوة موجودة كذلك، لكنها موجودة باعتبارها مرحلة تابعة. وهي إذن حياة عينية. إنها العالم بكل وجوده المتنوع. لكن ما يحصل فيه هو أن الخير حيث يوجد في هذا التحدد الذاتي، في هذه الخاصية المطلقة وترابط الخير مع العالم العيني.

إن الذاتية– والتعين عامة– هي في هذا المدد القيامي، وفي الواحد ذاته الذي هو ذات مطلقة. إن هذا العنصر الذي تستأهله الحياة الخاصة، هذا التحدد هو في آن موضوع في المطلق ذاته، ومن ثم فهو تناسق موجب للمطلق وللخير والحقيقي واللامتناهي مع ما يسمى المتناهي. إن علاقة التناسق في أشكال الدين الأولى لا توجد، من ناحية أولى، إلا في هذا التعميق الخالص، حيث تقول الذات «**أنا براهمان**»، لكنها علاقة تناسق مطلق التجريد، فلا

---

(1) W «تحديد» تم تغييرها استناداً إلى نشرة لاسون.

توجد إلا بفضل هذا التبلد وهذا التخلي عن كل وجود فعلي متعين للروح بسبب النفي. وهذا الترابط ليس بنحو ما إلا خيطا خالصاً، وهو عادة انتحار ذاتي، وهو هذه التضحية بالذات السلبية والمجردة أي أنها بدلاً من أن تكون ترابطاً مع العيني فهي هروب منه.

ولكن مع هذا الترابط الإيجابي، حيث يؤخذ التحديد في الكلية، يكون المقصود أن الأشياء عامة خيرة. لذلك فإن الحجارة والحيوانات والبشر عامة خيرون. والخير فهم مدد قيامي حاضر. وما هو خير هو حياتهم ووجودهم الإيجابي. وما بقوا خيرين، فإنهم ينتسبون إلى مملكة الخير هذه، وأنهم من الأصل تحتوي عليهم الرحمة الإلهية. وليس الخير مقصوراً على جزء من أولئك المولودين مرتين كالحال في الهند، بل إن المتناهي مخلوق من الخير وهو خير. وبالفعل فالخير يؤخذ هنا بمعناه الحقيقي، وليس بمقتضى هدف خارجي ومقارنة خارجية. فالغائي هو ما هو خير بالنسبة إلى شيء ما، بحيث إن الهدف يكون موجوداً خارج الشيء. أما هنا فالخير يؤخذ بحيث يكون ما هو كلي محدداً في ذاته. والخير يكون محدداً في ذاته والأشياء العينية خيرة، وهي بذاتها غائية ومناسبة لذاتها وليست مناسبة للغير فحسب. فالخير ليس أمراً ما ورائيا بالنسبة إليهم كالبراهمان.

***- إن هذا الخير، لأنه في الحقيقة ذاتي بذاته، فهو يتحدد بذاته بوصفه خيراً مناسباً للوحدة الجوهرية وللكلي ذاته. لكن هذه الخاصية ما تزال مع ذلك خاصية مجردة. فالخير عيني بذاته. لكن خاصية هذا التعين أنه ما يزال مجرداً. وحتى لا يكون الخير مجرداً لا بد أن ينتسب إلى ذلك تطور الصورة ووضع مراحل المفهوم. وحتى يكون فكرة عقلية، وحتى يكون مدركاً بوصفه روحاً، لا بد أن تكون خصائصه السلب، وأن توضع فيه الفروق، وأن تدرك بفضل الأفكار باعتبارها قواه.

إن الخير يمكن أن يستعمل بهذه الصورة أو تلك أو أن يكون للإنسان مقاصد خيرة. والسؤال هنا هو: ما الخير؟ والمطلوب هنا هو مزيد تحديد وتطور للخير. فالخير هنا ما يزال لدينا مجرداً ووحيد البعد ومن ثم بوصفه نقيضا مطلقاً لآخر، وهذا الآخر هو الشر. والسلب يوجد في هذا الآخر الذي ما يزال غير محتو على ما أهل له.

فيكون لدينا هكذا مبدآن، وتلك هي المثنوية الشرسقية: مملكة الخير والشر. وهذا التناقض الكبير هو ما وصل هنا إلى هذا التجريد الكلي. ففي تنوع الآلهة السابق نجد مع ذلك تنوعاً

وفرقاً. لكن كون هذه المثنوية صارت مبدأ كلياً شيء مختلف عن الفرق بما هو مثنوية مقابلة للمبدأ الكلي. فلا غرو أن الخير هو الحقيقي وهو الأقوى. لكن المعركة مع الشر تكون على نحو يجعل الشر يقابله بوصفه مبدأ مطلقاً، ويبقى مقابلاً له. والخير لا بد منتصر عليه ويعدله لكنه ليس ما ينبغي. فما ينبغي معركة لا يمكن أن تكتمل. وذلك هو الأمر الضعيف وعديم القوة.

إن هذه المثنوية بوصفها الفرق الذي يُرى في كليته التامة هو هم الدين والفلسفة. وفي كيفية الفكر يصل هذا التناقض إلى كليته بالذات. واليوم فإن هذه المثنوية هي صورة كذلك، لكن كلامنا عن المثنوية كلام عنها باعتبارها الصورة الضعيفة والهزيلة. فالتناقض بين المتناهي واللامتناهي هو نفس التناقض المثيل للتناقض بين **أهريمان وأرموزد**، أعني نفس المانوية.

فمثلما نعتبر المتناهي قائماً بذاته، بحيث يكون اللامتناهي والمتناهي متقابلين، ولا يكون للامتناهي أي جزء مشترك مع المتناهي، ويكون المتناهي غير قادر على الوصول إلى اللامتناهي، فإن ذلك مماثل للمقابلة بين الخير والشر، والفرق الوحيد هو أننا ليس لنا الفكرة ولا الجأش لتصور هذا التناقض فعلاً بكامل مضمونه.

فالمتناهي في خاصيته الأدق، في دعواه بما هو متناه، أنه مقابل للامتناهي والكلي ومن ثم مضاد له، هو الشر. وحينئذ فالمرء يبقى ثابتاً عند هذا المعنى فاقد الفكرة، فيبقي فيه على قيمة المقابلة بين المتناهي واللامتناهي. فلا يكون الإله إلا مبدأ وقوة، ولا يكون للمتناهي من ثم وبالذات للشر قيام بالذات حقيقي.

لكن الخير له، بالإضافة إلى ذلك من أجل كليته، كيفية الوجود العيني الطبيعية، أي الوجود للغير– النورِ والظهور الخالص. ومثل الخير، فإن المماثل لذاته أي الذاتية في تماثلها الخالص مع ذاتها في ما هو روحي، يكون النور كذلك هذه الذاتية المجردة في ما هو حسي. والمكان والزمان هما هذان التجريدان للوجود المتخارج. لكن الفيزيائي العيني في كليته هو النور. ومن ثم فعندما يقع ما هو خير بذاته من أجل تجريده في شكل المباشرة ومن ثم في الطبعانية (ذلك أن المباشرة هي الطبيعي)، فإن هذا الخير المباشر أي ما لم يطهر بعد وما سما إلى شكل الروحانية المطلقة هو النور. ذلك أن النور يمثل في ما هو طبيعي الظهور الخالص، وهو ما يحدد ذاته، لكنه يكون كذلك على نحو تام البساطة وبصورة كلية.

فإذا كان ينبغي أن نتصور البراهمان على نحو حسي، فإنه لا يمكن أن يُتصور إلا بوصفه مكاناً مجرداً. لكن البراهمان ليس له بعد القوة في ذاته حتى يُتصور قائماً بذاته، بل إن ما له من حقيقة فعلية هو الوعي العيني بالذات الذي للإنسان.

ولهذا الأمر بعض من العسر متمثل في أن الخير الذي انتهينا إليه ما يزال عليه كذلك أن يكون له جوانب الطبعانية، حتى وإن كانت طبعانية النور الخالصة. لكن الطبيعة لا يمكن أنْ يتخلى عنها الروح، بل هي تنتسب إليه. كما أن الإله بوصفه عينياً بذاته، وبوصفه روحاً خالصاً، هو في آن وجوهرياً خالق ورب الطبيعة. والفكرة كذلك في مفهومها والإله في ماهيته وفي ذاته، ينبغي أن يضع هذه الحقيقة الواقعة وهذه الخارجية التي نسميها طبيعة. وهكذا فإن مرحلة الطبعانية لا يمكن أن تغيب، إلا أن ذلك ما يزال على نحو مجرد في هذه الوحدة المباشرة مع الروحي مع الخير، لأن الخير ما يزال هو ذاته مجرداً.

إن الخير يحتوي في ذاته التحدد، وفي هذا التحدد يوجد أصل الطبعانية. فنحن نقول: الإله خلق العالم. وفعل الخلق هو هذه الذاتية التي ينتسب إليها هذا التحدد عامة. وفي هذه الفاعلية والذاتية يوجد تحديد الطبيعة، ويوجد في الحقيقة علاقة أكثر دقة بحيث إنها شيء مخلوق. لكنها ما تزال هنا غير موجودة، بل هي التحدد المجرد. وهذا التحدد المجرد له جوهرياً شكل الطبيعية عامة، طبيعة النور، وطبيعة الوحدة المباشرة مع الخير. ذلك أن المباشر هو بالذات عين المجرد، لأن التحدد ليس إلا هذا الكلي وهو غير المتطور.

ثم إن النور يقابله الظلام. وفي الطبيعة توجد هاتان الخاصيتان متخارجتين. وذلك هو عجز الطبيعة المتمثل في كون النور ونفيه يتجاوران، رغم أن النور هو القوة التي تطارد الظلمة. وهذه الخاصية في الإله ما تزال هي نفسها هذا العجز بسبب تجريدها وبسبب هذا التناقض، ولا تحتوي في ذاتها على التعارض وتتحمله، بل إن الشر يكون بجوارها. فالنور هو الخير، والخير هو النور، وتلك هي الوحدة غير القابلة للفصل. لكن النور في صراع مع الظلام ومع الشر الذي عليه الظهور عليه. لكن ذلك ليس إلا أمراً منشوداً لأنه لا يفلح في الظهور عليه.

إن النور انتشار لا يتناهي. وهو سريع سرعة الفكرة. ومن ثم فظهوره حقيقي بالفعل. وينبغي أن يلقى الفكرة في الظلمة فيظهر فيها. ولا شيء يظهر بفضل النور الخالص ولا

يحصل الظهور المحدد خلال هذا الآخر. ومن ثم يدخل الخير في تناقض مع الشر. وهذا الظهور شيء محدد. لكنه ليس بعد تطوراً متعيناً لفعل التحديد. ومن ثم فالتعين والتحدد يوجدان خارجه. وبسبب تجريده، فهو مدين بتحدده للغير.

فمن دون التناقض لا وجود للروح. إنه لا يحصل إلا في هذا التطور الذي يكون فيه وضع هذا التناقض ساعياً إلى الوساطة والوحدة الأصلية.

وهكذا فللخير في كليته شكل طبيعي، هو ذلك الظهور الخالص للطبيعة: النور. والخير هو التحدد الكلي للأشياء. ولما كان هو الذاتية المجردة، فإنه إذن مرحلة التعين في أشخاص مفردة، المرحلة والكيفية اللتان يكون بهما بالنسبة إلى الغير، رغم أن الحضور الخارجي في الحدس الحسي ذاته يمكن أن يكون مناسباً للمضمون. ذلك أن التعين عامة يدرك في الكلية وفي التعين المتشخص من حيث هو القريب الذي تظهر فيه كيفية الحدس وكيفية المباشرة مناسبة للمضمون. فالبراهمان، على سبيل المثال، ليس إلا فكراً مجرداً يُحدس على نحو حسي. لذلك كان من الواجب، كما أسلفنا، ألا يطابق البراهمان إلا حدس المكان. وتلك كلية حسية للحدس، كلية هي بدورها كلية مجردة لا غير. أما هنا، فعلى العكس، هو مطابق لجوهري الصورة. وتلك هي الكلية الفيزيائية أي النور الذي تقابله الظلمة. فالهواء والنفس إلخ... هي كذلك خصائص فيزيائية. لكنها بهذه الصورة ليست الذهني ذاته، وليست الفردية الكلية، ولا هي الذاتية. والنور هو ما يُظهر ذاته. وفي ذلك تكمن مرحلة التحدد الذاتي للفردية والذاتية. فالنور يظهر بما هو نور عامة، ويظهر بوصفه نوراً كليا، ثم هو يظهر كذلك بوصفه متعيناً وطبيعة حقيقية طبيعة الموضوعات المتعينة منعكسة على ذاتها بوصفها جوهرية الأشياء المتشخصة.

ولا ينبغي أن يفهم النور هنا بوصفه شمساً، بل يمكن للمرء أن يقول: الشمس هي النور الأكثر تفضيلاً، لكنها تبقى دون ذلك بوصفها جسماً متشخصاً وفرداً متشخصاً. أما الخير والنور فله، بالمقابل، في ذاته أصل الذاتية، لكنه ليس إلا الأصل. ومن ثم فهو ليس كذلك بوصفه يوضع فردياً ومنطوياً على ذاته. ومن ثم كذلك، فإن النور ينبغي أن يؤخذ بوصفه ذاتيةً وبوصفه روح الأشياء.

ب- وجود هذا الدين

إن دين النور هذا، أو دين الخير المباشر، هو دين الفرس القدامى. وقد أسسه زرادشت. ولا يزال إلى الآن بعض الجماعات معتنقة لهذا الدين في بومباي والبحر الأسود، في أرض باكو، حيث يوجد خاصة العديد من ينابيع النفط، إذ استند البعض على هذا المكان الاتفاقي فأرادوا تفسير جعلهم النار موضوع عبادتهم. وقد حُفظت لدينا من خلال (كتابات) هيرودوت وغيره من مؤلفي اليونان أخبار حول هذا الدين. إلا أن الحصول على معرفة أدق حوله لم نحصل عليها إلا في عصرنا الحالي، بفضل اكتشاف الكتب الرئيسية والأساسية (زند أفاستا) لذلك الشعب، الاكتشاف الذي قام به الفرنسي أنكوتيل ديبورون[1]. وقد كتبت هذه الكتب بلغة الزند القديمة التي هي من أخوات اللغة السنسكريتية.

إن النور الذي هو معبود هذا الدين ليس بنحو ما رمز الخير وصورة منه يُتصور من خلالها، بل يمكننا القول كذلك إن الخير هو رمز النور. ولا أحد منهما رمز الآخر أو دلالته، بل هما متماهيان مباشرة.

وهنا برزت العبادة لدى الفرس. فالجوهرية تعتبر هنا موضوعاً بالنسبة إلى الذات في تشخصها، أي أن الإنسان، من حيث هو خير متشخص، يقابل الخير الكلي، النور في تجليه الخالص الذي ما يزال تجليه غير مشوب تجليه الذي هو الخير بوصفه وجوداً طبيعياً. وقد شُمي الفرس عبدة النار. لكن ذلك غير صحيح ما كان الفرس يتوجهون بالعبادة إلى النار من حيث هي الملتهمة والمادية، بل هم لا يتوجهون إليها إلا باعتبارها نوراً يعد حقيقة المادي التي تتجلى.

فالخير يوجد بوصفه موضوعاً وشكلاً حسياً يطابق المضمون، وما يزال مجرد- اهو النور، وله بالجوهر دلالة الخير والعدل. وهو يسمى بشكله الإنساني أورموزد. لكن هذا الشكل ما يزال هنا تعيينا سطحياً. والتعيين هو بالذات ما كان الشكل بما هو مضمون لم يصبح بعد ذاتية متخلقة. أورموزد هو الكلي أي ما يحتوي على الذاتية في صورة خارجية. إنه النور ومملكته هي مملكة النور عامة.

والنجوم أنوار جزئية ظاهرة. وإذ إن الظاهر متعين وطبيعي، فإنه ينشأ من ثم الفرق بين

---

(1) إبراهيم هياسنت انكوتيل يبورون 1731- 1805 مؤسس دراسة الدين الزندي وهو قد ترجم كتاب الزند أفاستا.

ما يظهر وما هو في ذاته. وما هو موجود في ذاته، هو إذن كذلك متعين: إنه ملاك. ومثلما أن النور الكلي متشخص، فكذلك تكون الأنوار الجزئية متشخصة هي أيضاً. وإذن فالنجوم تتشخص باعتبارها ملائكة. لكنها ليست مختلفة في النور والخير، بل إن الوحدة كلها تشخص وتعين: فالنجوم هي ملائكة **أورموزد**، وهي ملائكة النور الكلي، وهي ملائكة ما هو خير في ذاته ولذاته.

وتسمى هذه النجوم **أمشادسبندس**. وارموزد الذي هو النور الكلي هو بدوره واحد من **الأمشادسبندس**. ومملكة أورموزد هي مملكة النور وفيها سبعة أمشادسبندس. ويمكننا هنا أن نفكر بنحو ما في الأفلاك السبعة. لكنها لم تحدد بدقة في كتاب **زندأفاستا**، ولا كذلك في الحقيقة في أي من الأدعية الموجهة إليها. فالأنوار هي مصاحبات أورموزد وتحكم معه. والدولة الفارسية هي بدورها، مثل مملكة النور هذه، تعد مملكة العدل والخير. فالملك كان كذلك محوطاً بسبعة رجال عظام يكونون شوراه وباعتبارهم ممثلين للأمشادسبندس، مثلما أن الملك ممثل لأورموزد كل منهم بالتداول يحكم معه في مملكة النور مع أورموزد. ومن ثم فالموضوع هنا ليس إلا فرقاً سطحياً في العصر.

كل حي ينتسب إلى الخير أي إلى مملكة النور. وكل ما هو خير في أي كائن هو **أورموزد**: إنه المحيي بواسطة الفكرة والكلمة والفعل. وهذا يعد قولاً بـ **وحدة الوجود، ما كان** الخير والنور هو المدد القيامي في كل شيء وكل سعادة ورضا إلهي ونعيم يصب هنا وما يوجد بوصفه حياً وسعيداً وقوياً إلخ.. ذلك هو **اورموزد**: إنه يمد كل كائن بمظهر النور، الشجرة مثل الإنسان النبيل، والحيوان مثل الامشادسبندس.

إن الشمس والأفلاك هي أولى الأرواح الرئيسية وهي الآلهة. وهي تكون شعباً سماوياً خالصاً وعظيماً. وكل واحد منها حام ومحسن وماد بالرضا، وهو بالتداول حارس عالم النور. إن العالم كله أورموزد في كل درجاته وأجناسه، وكل شيء خير في مملكة النور هذه. وكل شيء ينتسب إلى النور، كل حي، وكل كائن، وكل روحانية، والفعل، ونمو الأشياء المتناهية. وكل شيء نور وأورموزد. إنه ليس الحسي المجرد والحياة الكلية، بل هو ما فيها من قوة وروح ونفس ونعيم. وكون الإنسان والشجرة والحيوان يحيون ويسعدون بالوجود ولهم طبيعة إيجابية يعتبرونها شيئاً نبيلاً، فإن ذلك هو شعشعانه ونوره. وذلك هو جملة الطبيعة

الجوهرية في أي واحد منهم.

إن ظهور النور صار معبوداً. وفي ذلك ما يناسب الفرس بسبب مكان إقامتهم. فالمنبسطات التي توجد فيها منابع النفط أُستعملت. وعلى مصاطب العبادة تم إيقاد النور. وهو ليس رمزاً فحسب، بل هو حضور الأفضل والخير. وكل ما هو خير في العالم يُجل ويُحب ويُعبد، ذلك أنه يُعتبر ابن أورموزد ووليده الذي يحب فيه نفسه وما يطيب له. كما يوجه أفصح مدح لكل أرواح البشر الخالصة. وهي تسمى **فاروارس**. وهي إما جسدية ما تزال موجودة أو ميتة. وبذلك فالزرداشتيون يعبدون فاروارس ويحرسونها. كما أن الحيوانات تُجل، لأن فيها حياة ونوراً. وبذلك يتم إعلاء شأن الملائكة والأرواح التي هي الموجب من الطبيعة الحية، ويتم إجلالها باعتبارها مُثل الأجناس الجزئية للأشياء وذاتيات كلية تتصور الألوهية على نحو متناه. فالحيوانات كما أسلفنا تُجل، لكن المثال هو الثور السماوي، مثلما هو عند الهنود رمز الإنجاب (جالساً إلى جوار شيفا). ومن بين النيران، فإن ما يفضل إجلاله هو الشمس. ومن بين الجبال يوجد مثل هذا المثال وهو **البوردش** جبل الجبال. وهكذا يوجد بالنسبة إلى حدس الفرس عالم خير ومُثل ليست ماورائية، بل هي موجودة وحاضرة في الأشياء الموجودة بالفعل.

كل شيء حي أصبح معبوداً، الشمس والنجم والشجرة بوصفها جميعاً خيراً. لكن المعبود فيها يقتصر على الخير والنور، وليس شكله المتشخص وما فيه من متناه وكيفية فانية. ويوجد فصل بين ما هو جوهري وما ينتسب إلى الفناء. وفي الإنسان أيضاً يوضع فرق، فيميز فيه شيء أسمى من جسميته المباشرة وطبعانيته وزمانيته، وعدم دلالة وجوده الخارجي وتعينه وتلك هي الملائكة **والفاروارس**. ومن بين الأشجار اختيرت إحداها: فمن «**الهوم**» الشجرة ينبجس ماء الخلود. وهكذا تكون الدولة هي ظهور الجوهري وظهور مملكة النور وأمير النور الأسمى. وموظفو الدولة هم ممثلو أرواح **الأورموزد**. لكن هذا الفرق بين الجوهري والفاني فرق ضئيل. وإنما الفرق المطلق هو الفرق بين الخير والشر.

وينبغي أن نضيف الإشارة إلى أن أحد مساعدي **أورموزد** هو **ميثرا** الوسيط. وهذا الميثرا ذاتي لهذا الدين فعلاً، بحيث إن هيرودوت قد وصفه. إلا أنه، في دين الفرس، لم تكن خاصية الوساطة والمصالحة قد أصبحت بعد ذات وزن معتبر. ولم تتمتن عبادة الميثرا بصورة عامة

إلا مؤخراً، كما أصبح الوعي بالحاجة إلى المصالحة في روح الإنسان أقوى وأكثر حيوية وأكثر تحديداً. فعبادة الميثرا حصلت على تكوين خاص عند الرومان في العصر المسيحي. كما وجدت في العصر الوسيط عبادة سرية للميثرا تُزعم مرتبطة بطرق الصوامع. ويعتبر طعن ميثرا رقبة الثور بكفيه صورة جوهرية تنتسب إلى عبادة الميثرا. وهذا ما نجده غالباً في أوروبا.

ج - *مناسك العبادات*

وينتج نظام العبادة في هذا الدين من خاصيته مباشرة. فله هدف تسويد أرموزد على خليقته، وإجلال الخير في كل شيء بداية وغاية. والعبادات بسيطة ووحيدة الصورة، وهي خالية من التلوينات الحقيقية. وخاصية العبادة الرئيسية تتمثل في أن الإنسان يحفظ ذاته طاهرة في الظاهر والباطن، وفي أن يحفظ هذه الطهارة، وأن ينشرها. فكل حياة الفرس ينبغي أن تكون هذه العبادة. وهي شيء منعزل مثلما هي عليه عند الهنود. وينبغي خاصة للفرس أن يشجعوا الحياة، وأن يجعلوها مثمرة، وأن يحفظوها منشرحة، وأن يرتضوا الخير قولاً وفعلاً، وأن يشجعوا الخير في كل مكان بين الناس مثل أهلهم أنفسهم، وأن يحفروا الممرات المائية، وأن يزرعوا الأشجار، وأن يؤووا أبناء السبيل، وأن يعمروا الصحارى، وأن يطعموا الجوعى، وأن يرووا الأرض التي هي ذاتها من ناحية ثانية ذات وملاك.

تلك هي وحدة البُعد في التجريد.

2- الدين السوري أو دين الألم

سبق أن نظرنا في خاصية المعركة والنصر على الشر. وقد اعتبرنا هذه المعركة المرحلة الموالية التي علينا النظر فيها. فالمعركة، بوصفها ألما، تبدو عبارة سطحية. لكنها عبارة تفيد أن المعركة لم تبق مجرد تناقض خارجي، بل هي أصحبت معركة تجري في ذات الإنسان، وفي شعوره بذاته. وإذن فالمعركة أصحبت «وضعنة» للألم. لكن الألم هو عامة مجرى التناهي وهو بصورة ذاتية المحنة الذاتية الممزقة للوجدان Zernirschung des Gemuts. إن مجرى التناهي هذا ومجرى الألم والمعركة والنصر كل ذلك مرحلة في طبيعة الروح. ولا يمكن أن تخلو منها هذه الدائرة التي يتقدم فيها تحديد القوة نفسها في سعيها نحو الحرية الروحية. وفقدانها لذاتها

وتناقض الوجود في الذات تناقضه مع الغير الذي يسمو إلى الوحدة اللامتناهية (ولا يمكن أن يدور الكلام هنا إلا على اللاتناهي الحقيقي) وإلى تجاوز التناقض– تلك هي الخصائص الجوهرية في فكرة الروح التي تبرز الآن. وبالفعل فنحن الآن على بينة من تطور الفكرة ومن مسعاها وكذلك من مراحلها التي يتألف الروح من جملتها. لكن جملتها لم توضع بعد، بل هي باقية معروضة بمراحل متوالية في هذه الدائرة.

ولما كان المضمون لم يوضع بعد في الروح الحر، لأن المراحل لم تُلخص بعد في الوحدة الذاتية، فإنه قد أُلقي على نحو مباشر وفي شكل الطبعانية. وهو يُعرض في شكل مجرى طبيعي. لكن الوعي به هو، بالجوهر، وعي به بوصفه رمزياً. ومن ثم فهو ليس مجرى مقصوراً على مجرد ما يجري في الطبيعة الخارجية، بل هو مجرى كلي. وفي مقابل هذا الموقف الذي ما نزال عليه إلى حد الآن، حيث يكون المسيطر ليس هو الروح، بل هو القوة المجردة، فإن المرحلة الموالية في الفكرة هي مرحلة الصراع. فالروح هو بالجوهر كونه يعود إلى ذاته نفسها من خلال غيريته، ومن خلال تجاوز هذه الغيرية بنفي النفي. ولكن لما كان الروح لم يوضع بعد، فإن مجرى الإحساس هذا والعودة، لم توضع بعد ذهنياً بوصفها مرحلة من الروح، بل إن مجرى الإحساس مباشر. ولهذه العلة، فالروح ما يزال في صورة الطبعانية.

إن هذه الخاصية، كما رأينا، حافظت على التشكل في أديان الفينيقيين وآسيا الصغرى عامة. ففي هذه الأديان حُفظت هذه العملية المشار إليها هنا. والخضوع واغتراب الإله وانبعاثه هما ما تم إبرازه في الدين الفينيقي أفضل إبراز. وتصور **الفينيكس** مشهور. إنه طائر يحرق ذاته فيخرج من رماده فينيكس أكثر شبابا بقوة جديدة.

وهذا الاغتراب والغيرية باعتبارهما يتحددان نفيا طبيعياً هما الموت، لكنهما الموت الذي يتم تجاوزه كذلك بفضل ما يبرز من الانبعاث المشبب. والروح خالد. وهو ذلك الذي يموت ويجعل نفسه متناهياً في الطبعانية. لكنه، بفضل قضائه على طبعانيته، يعود إلى ذاته. فطائر الفينيكس هو ذلك الرمز المشهور. إنه ليس معركة الخير مع الشر، بل هو مجرى الإلهي الذي ينتسب إلى طبيعة الإله ذاته، وهو المجرى الآيل إلى فردية الإله. والشكل الأقرب الذي يوضع فيه هذا المجرى هو **أدونيس** أي الشكل الذي انتقل إلى مصر واليونان. وقد أشير إليه في التوراة باسم **ثاموس** (حزياقيل 8,14) «**انظر فهنا بالذات جلست النساء اللواتي بكين ثاموس**». ففي الربيع

ينظم الاحتفال الرئيس بأدونيس. وهو احتفال بالموتى وعيد الشكوى، العيد الذي يدوم أياما. وطيلة يومين يتم البحث عن أدونيس، وفي اليوم الثالث يقع حفل الأصدقاء، حيث يبعث الإله من جديد. والحفل كله له خاصية حقل الطبيعة التي تموت في الشتاء وتستيقظ في الربيع. ومن جهة أولى، فهذا هو مجرى الطبيعة كذلك. لكنه، من جهة ثانية، ينبغي أخذه رمزيا، بوصفه مرحلة الإلهية دالة على المطلق عامة.

إن أسطورة أدونيس وثيقة الصلة بالميثولوجيا اليونانية. فحسب هذه الميثولوجيا كانت **أفروديت** أم **أدونيس**. وقد أخفته وهو طفل جميل في صنيديق وحملته إلى **أيس** ثم أرادت **برسوفون** ألا ترد الطفل إلى أمه التي طلبته. وعندئذ حسم **دزويس** النزاع بأنه على كل من الإلهتين أن تحتفظ بالطفل ثلث السنة، ويترك للطفل الخيار في الثلث الباقي. وقد فضل الطفل أن يقضي هذا الثلث كذلك عند الأم الكلية **أفروديت** التي هي أمه. وهذه الأسطورة تحيل، في الحقيقة حسب تفسيرها الأقرب، إلى البذرة تحت الأرض التي نمت فنتأت منها. وأسطورة كستور وبولوكس التي تجري بالتداول تحت الأرض وفوقها تحيل كذلك إلى هذه الأسطورة. لكن دلالتها الحقيقية ليست مجرد التغير في الطبيعة، بل الانتقال عامة من الحيوية ومن الوجود الإيجابي إلى الموت، إلى النفي، ثم من جديد النهوض من هذا النفي– الوساطة المطلقة التي تنتسب جوهرياً إلى مفهوم الروح.

وهنا أيضاً، فإن مرحلة الروح هذه قد تحولت إلى دين.

3- دين اللغز (= الدين المصري القديم)

إن صورة وساطة الروح مع ذاته الروح الذي ما يزال للطبيعي فيه الدور الغالب، صورة التحول حيث يكون الانطلاق من الغير بما هو غير، أعني مما هو عين الطبيعة، وحيث يبدو التحول ليس عودة إلى الذات، تلك الصورة هي الخاصية الذاتية التي تتصف بها أديان آسيا الصغرى. وحينئذ فما يضاف إلى ذلك يتمثل في أن التحول من حيث بدوه عودة الروح إلى ذاته دون أن يكون كذلك لكأنه مصالحة، بل هو يكون معركة وصراع الموضوع ولكن من حيث هو مرحلة من مراحل الإله ذاته.

إن هذا الانتقال نحو الدين الروحي يتضمن في الحقيقة في ذاته الذاتية العينية. لكنه هو

الإبقاء على هذه الذاتية البسيطة في وجود متخارج، وهو تطوره، لكنه تطور ما يزال في آن خاماً ومختمراً، وليس هو بعد ناحيا إلى السكينة، ولم يصل في ذاته بحق إلى الروحانية الحرة.

ومثلما هو الشأن في الدين الهندي، حيث كان هذا التطور عدم تطابق، فإن الخاصية هنا هي في حال من عدم الترابط. لكن ذلك جعل هذه القوى العنصرية التي للروحي والطبيعي تحيل جوهرياً إلى الذاتية، بحيث إن الذي يقطع مسار هذه المرحلة هو ذات. ففي الدين الهندي لدينا كون وفساد. لكن لا وجود للذاتية وللعودة إلى الواحد. فليس واحداً ما يقطع مسار هذه الأشكال والفروق ويتخللها دخولا إليها وخروجا منها ليعود إلى ذاته. إن قوة الذاتية العالية هذه هي التي تخرج الفرق من ذاتها عند نموها، لكنها تحفظه منحبسا فيها أو هي بالأحرى تسيطر عليه[1].

إن وحدة البعد في هذه الصورة تتمثل في أن وحدة الخير الخالصة هذه، والعائدية إلى الذات، والوجود في الذات كلها مفقودة. وهذه الحرية تقتصر على الصدور وعلى الدفع إلى الصدور. لكنها ما تزال، إن صح التعبير، غير جاهزة، وغير تامة. وهي ليست ذلك النوع من البداية الذي يأتي بالغاية وبالنتيجة. إنها إذن الذاتية في حقيقتها الفعلية، لكنها ليست بعد في مرحلة الحرية الفعلية الحقيقية، بل هي مختمرة في هذه الحقيقة الفعلية وصادرة عنها.

إن ثنائية النور والظلمة تبدأ الاتحاد في ذاتها هنا، بحيث إن هذه الظلمة والسلبي، أي ما ينحو إلى الشر خلال تصاعده، يقع في الذاتية نفسها. فالذاتية تتمثل في كونها توحد المبادئ المتناقضة في ذاتها، وتتمثل في كونها العنف، وهي تتحمل هذا التناقض وتحله في ذاتها. فـ**أورموزد** يقابله دائماً **أهريمان**. ولا ريب أن التصور يجعل **أهريمان** مرغماً في الغاية، وأن أهريمان هو الوحيد الذي يسيطر. لكن ذلك لا يعتبر إلا في الاستقبال، وليس شيئاً حاصلاً في الحاضر. فالإله وجوهر الروح والحقيقي ينبغي أن يكون موجوداً في الحاضر، ولا يُوضع في التصور في الماضي أو في المستقبل. والخير الذي هو المطلوب الموالي ينبغي كذلك أن يكون بالفعل قوة حقيقية موضوعاً بذاته، وأن يُتصور باعتباره كلياً تصوره ذاتية حقيقية.

إن وحدة الذاتية هذه وكون الإيجاب ينبغي أن يتخلل هذه المراحل المختلفة وأن يتخلل

---

(1) في نشرة لاسون: «إن قوة الذاتية هذه هي كذلك تلك القوة التي تكون بحيث تطور الفرق وتخرجه من ذاتها لكنها مع ذلك تبقي عليه منحبسا في ذاتها أو هي بالأحرى تسيطر عليه».

السلب نفسه وأن تختتم الذاتية بالعودة إلى الذات والمصالحة، ذلك هو الموقف، لكنه كذلك يكون علة نحو جعل فعل هذه الذاتية يكون اختماراً لها، أكثر من كونه ذاتية بلغت كمالها واستتمت.

والذات هي هذا الفرق. وهي عينية في ذاتها إنها تخلّق. وإذن فهذه الذاتية تمهد لذاتها في هذه القوى المتخلّقة، وتتحد، بحيث إنها تنطلق، ويكون لهذه الذات تاريخ الحياة والروح. وهذا التاريخ حركة في ذاته، حيث يتجه نحو تخارج فرق هذه القوى، فتنقلب الذات إلى اغتراب نوعي ضد نفسها. فالنور لا يغرب. لكنه هنا ذات تغترب عن ذاتها، وتحفظ ذاتها بثبات في هذه السلبية الذاتية. لكنها تنتج نفسها من جديد في هذا الاغتراب، وانطلاقاً منه. والنتيجة هي تصور الروح الحر. لكن الروح ليس بعد مثالية حقيقية، وليس هو أولاً إلا الدفع ومسار صدوره الساعي إلى إنتاج ذاته.

تلك هي الخاصية الأخيرة للدين الطبيعي في هذه الدائرة، وهو في الحقيقة الدرجة التي تمثل مرحلة الانتقال إلى دين الذاتية الحرة. فعندما ننظر في مرحلة النزعة الفارسية، فإننا نجدها جماع المتناهي في الوحدة الموجودة في ذاتها والتي يحدد الخير فيها ذاته. لكن هذا الخير ليس عينياً إلا في ذاته، والتحدد فيه بسيط في ذاته، وليس هو بعد المحدد المتجلي، أو هو ما يزال الذاتية المجردة، وليس هو بعد الذاتية الحقيقية بالفعل. ومن ثم فإن المرحلة الموالية هي المرحلة المتمثلة في كون الشر يُحدد خارج مملكة الخير. وهذا التحدد، بما هو بسيط، لم يوضع بوصفه متخلّقا ولا يعتبر تحدداً، بل ليس هو إلا كلية. ومن ثم فالتخلّق والفرق ليس هو بعد فيه موجوداً فيه بوصفه مفرقا، بل هو بالأحرى ما يزال واقعاً خارج الخير. والأشياء ليست خيرة إلا بما هي قد نُورت، وبمقتضى جانبها الإيجابي فحسب. لكنها ليست خيرة كذلك بمقتضى خصوصيتها. وحينئذ فنحن نقترب بمقتضى المفهوم إلى مملكة الذاتية الواقعية والفعلية.

أ- خاصية مفهوم هذه الدرجة

إن المادة لا تنقصها الخصائص، بل هي محددة كذلك في هذا المجال العيني. والفرق مقصور على كون مراحل الجملة موجودة على مستوى سطحي، وبكيفية خارجية، أو هي تقوم في الباطن وفي الجوهري أعني: هل هي توضع بوصفها مجرد صورة وشكل سطحي، أم هي

توضع بوصفها خاصية المضمون، ويتم التفكير فيها على هذا النحو؟ وهذا هو الفرق المهول. فنحن نجد في الأديان كثيراً أو قليلاً من كيفية الوعي بالذات ثم من صفات الإلهية باعتبار الإله قادرا على كل شيء وعالماً بكل شيء إلخ... فعند الهنود والصينيين نرى كيفيات سامية لعرض الإله بحيث إن الأديان الأسمى ليس فيها في هذا المضمار ما تتفوق به على أديانهم. إنها ما يزعم تصورات خالصة للإله (**على سبيل المثال في كتاب فريدرش فون سليجال حكمة الهنود**[1]) التي تعتبر بقايا الدين الأصلي التام. كما نرى في دين النور أن الخير الجزئي خاصة قد تم بعد تجاوزه. والذاتية نجدها بعد خاصة وفي آن في الخاصية العينية للوعي بالذات. وحتى السحر، فإنه قد كان بعد سلطان الوعي بالذات على الطبيعة. وإذن فهذا يمثل بحق العسر الخاص في دراسة الدين، أعني كوننا هنا لا نتعامل مع حدود فكرية خالصة كما في المنطق، ولا مع حدود تجريبية كما في الطبيعة، بل نحن نتعامل مع حدود سبق لها أن قطعت مسار الروح الذاتي والموضوعي، حيث لم تكن مفقودة، مرحلة الوعي بالذات وخاصة الوعي بالذات للروح المتناهي. ذلك أن الدين هو ذاته الوعي بالذات الذي للروح حول نفسه، وهو يجعل موضوعاً للوعي درجات تطور الروح المختلفة للوعي بالذات نفسه. إن مضمون الموضوع هو الإله والجملة المطلقة، وإذن فكل تنوع الخام لا يكون أبداً مفقوداً. لكن المرء عليه أن يبحث بدقة أكثر عن مقولات محددة تكوّن الفروق بين الأديان. إن البحث عنها يكون في خلق الجواهر– ثم إن هذا الخلق موجود خاصة– وليس موجوداً كذلك. كما أن هذا الفرق ليس موثوقا، ذلك أنه يوجد بالفعل إله في الدين الهندي. والفرق هو إذن مقصور على الكيفية التي تترابط بها الأشكال الكثيرة لتكون وحدة. وكثير من الإنجليز يزعمون أن الدين الهندي القديم يحتوي على وحدة الإله باعتباره شمساً أو روحاً كلية. وصفات الحصاة هذه لا تفي بالغرض.

فعندما نعطي هذه الصفات للإله، فإنه لا يعلم من حيث طبيعته بهذه الخصائص. إنها بالفعل صفات من طبيعة متناهية، ومن جنسها صفات القوي والحكيم والعليم: عندما نصف بها الإله، فإنها تكون في الحقيقة توسعاً لتتجاوز المادة المتناهية بفضل إضافة «كل» (**عليم بكل شيء قادر على كل شيء حكيم في كل شيء**). لكن هذه الصفات تفقد بإطلاقها دلالتها،

(1) في لغة الهنود وحكمتهم هيدلبارج 1808.

فتصبح زائلة كالحال في صفة التريمورتي في البراهمان. وما هو جوهري هو ما في الواحد والجوهري والمحايث من خاصية جوهرية: أنها تُرى وتُعلم بما هي كذلك. وهذه الصفات ليست صفات استريائية، وليست شكلاً خارجياً، بل هي فكرة مثال.

وكنا بعد قد حصلنا على خاصية الذاتية وعلى التحديد الذاتي. لكن ذلك لم يكن إلا في صورتها السطحية، لأنها ليست بعد طبيعة الإله. ففي دين النور كانت هذه الخاصية مجردة وتشخيصاً عاماً، لأن المراحل المطلقة لم تنم وهي حاصلة في الشخص. فالذاتية عامة هي الوحدة المجردة مع الذات، وهي وجود في الذات، الوجود الذي يدخل فروقاً في ذاته، والذي هو في آن سلب لهذه الفروق، والذي يحفظ ذاته في الفروق، ولا يتخلى عنها، فيبقى سلطانها وهو قائم فيها، لكنها ليست فيه لذاتها، لأن الفرق فيه فرق مؤقت.

×- وعندما ننظر في هذه العلاقة بالصورة الموالية، فإن الذاتية التي هي السلب المتعلق بذاته والذي لم يبق فيه السلب خارج الخير، فينبغي أن يوضع بالأحرى باعتبار أن ذاته تحتوي عليها العلاقة الموجبة بذاته، ومن ثم فهو بحق لم يبق شراً. وإذن فالسلبي والشر ينبغي الآن ألا يواصلا الوقوع خارج الخير، بل إن الخير هو بالذات بوصفه في علاقة بذاته بما هي شريرة ينسخ شريته، ويتكون بوصفه خيراً. فالخير هو وضع العلاقة السلبية بالذات بما هي غير الذات، غير الشر بحيث تكون هذه الحركة سلبيته بما هي وضع السلب أي نسخه. وهذه الحركة المضاعفة هي الذاتية. إنها لم تعد ما البراهمان هو، ولا يختفي من البراهمان إلا الفروق، أو- ما كان الفرق قد وضع- فإنه يقع خارجه بوصفه إلها قائماً بذاته.

إن الذاتية الأولى والكلية جوهرياً ليست ذاتية تامة الحرية وخالصة الروحية، بل هي ما تزال مشوبة بالطبيعة. وفي الحقيقة فهي بذلك قوة كلية، لكنها ليست إلا قوة موجودة في ذاتها كما هي لدينا إلى حد الآن. أما بما هي ذاتية، فإنها بالأحرى تُعتبر القوة الموضوعة عندما تُؤخذ بوصفها ذاتية مستثنية لما عداها.

ذلك هو الفرق: القوة في ذاتها و(القوة) ما كانت ذاتية. فهذه القوة الذاتية قوة موضوعة، وهي موضوعة بوصفها قوة لذاتها. وكنا بعد قد رأينا باكراً وجود القوة بكل الأشكال. وبما هي خاصية أساسية، فإنها قوة خام لا تفعل إلا في الموجود. ذلك أنها ليست إلا الباطن وتظهر الفروق بوصفها موجودات قائمة الذات خارجها، وما كانت ترى فيها، فإنها

تختفي مثلما تختفي الفروق في البراهمان في هذا التجريد عندما يقول الوعي بالذات: **«أنا براهمان»**. وحينئذ يختفي هنا كل إلهي وكل خير. وبذلك فليس للتجريد أي مضمون. وما كان موجوداً خارج ذاته، فإنه قائم الذات يترنح في هيجانه. ففي علاقة بالموجودات العينية تكون القوة هي الفاعلة وهي العلة، لكنها تبقى مقصورة حاجتها على ما هو باطني، وما لا يؤثر إلا على نحو كلي. فما ينتج السلطان الكلي، ما كان هذا السلطان في ذاته، هو كذلك الكلي والقوانين الطبيعية. وهذه القوانين تنتسب إلى القوة الموجودة في ذاتها. وهذه القوة تؤثر، وهي قوة في ذاتها وتأثيرها هو كذلك في ذاته، إنها تؤثر بصورة غير واعية والموجودات- الشمس والنجوم والبحار والأودية والبشر والحيوانات إلخ...- تبدو موجودات قائمة بذاتها. إلا أن باطنها تحدده القوة. وفي حدود ظهور القوة في هذه الدائرة، فإنها لا تظهر إلا ضد قوانين الطبيعة. ولعل هذا هو محل المعجزات. لكنه لا وجود لمعجزات عند الهنود. ذلك أنه لا توجد عندهم طبيعة عقلية ومفهومة، بل الطبيعة ليس لها أي تناسق عقلي، وكل شيء عندهم عجيب، ومن ثم فلا وجود لأي معجزة. فالمعجزات لا يمكن أن توجد إلا حيث يكون الإله محدداً بوصفه ذاتاً، وبوصفه لذاته قوة موجودة ومؤثرة على النحو الذي تؤثر به الذاتية. وما كانت القوة الموجودة في ذاتها تُتصور ذاتاً، فإنها تكون غير مبالية بالشكل الذي تكون عليه. وبالتالي فهي تُتصور قائمة في البشر أو في الحيوانات إلخ... وأن يكون الحي مؤثراً بما هو قوة مباشرة، أمر لا يمكن دحضه في الحقيقة. ذلك أن القوة، بما هي موجودة في ذاتها، ليست مرئية، وهي تؤثر دون ظهور.

ولا بد من التفريق بين هذه القوة والقوة الحقيقية التي هي الذاتية. وإذن فهنا توجد خاصيتان رئيسيتان لا بد من ملاحظتهما.

فأما الخاصية الأولى فهي كون الذات مماهية لذاتها، وهي في آن تضع في ذاتها خصائص مختلفة. ذات (حاملة) لهذه الفروق- ومراحل لذات. وإذن فالخير هو التحديد الذاتي الكلي الذي هو تام الكلية إلى حد يجعل ما «محتواه» عديم الفروق ومطابقاً للذات. فالخاصية لم توضع في الحقيقة بوصفها خاصية. ومما ينتسب إلى الذاتية، التحديد الذاتي، بحيث إن الخصائص تظهر بوصفها كثرة من الخصائص، وأنها لها هذه الحقيقة الفعلية، في مقابل المفهوم، وفي مقابل الوجود البسيط في الذات ووجود الذاتية في ذاتها. لكن هذه الخصائص

ما تزال، في المقام الأول، خصائص منطوية في الذاتية. إنها خصائص باطنة.

والمرحلة الثانية هي كون الذات مستثنية لما عداها. إنها علاقة سلبية مع ذاتها، مثل القوة، لكنها ضد غيرها. وهذا الغير يمكن كذلك أن يبدو قائماً بذاته، لكنه موضوع وضعاً يجعل قيامه بذاته ليس إلا مظهرا، أو يكون وجوده وتشكله مقصوراً على كونه أمراً سلبياً ضد قوة الذاتية، فتكون هذه الذاتية هي المسيطرة. ولا تكون القوة المطلقة مسيطرة، بل إن الآخر يصبح، من حيث السيطرة، هو الخاضع- فهو باق، لكنه يطيع ويؤدي دور الأداة.

علينا أن نواصل النظر في بسط هذه المرحلة. إنها من النوع الذي ينبغي أن يبقى ضمن حدود معينة، خاصة أننا أولاً نوجد في مرحلة الانتقال إلى الذاتية. وهذا الانتقال لم يحصل بصورة حرة وحقيقية بعد. إنه ما يزال خليطاً من وحدة المدد القيامي والذاتية. فلا غرو أن الذاتية توحد، من جهة أولى، كل شيء، لكنها، من ناحية ثانية، تبقي على الآخر، لأنها ليست بعد ناضجة. وبالتالي فالمزيج ما يزال له نقص في ما هو متمازج معه، أي في الدين الطبيعي. أما في ما يخص نوع الشكل وكيفيته، الشكل الذي يُجعل فيه الوعي بالذات حول ذاته موضوعاً لوعيه، فإن لهذه الدرجة انتقالاً من الأشكال المتقدمة إلى الدرجة الأعلى من الدين. والذاتية ليست بعد موجودة لذاتها فتكون من ثم حرة، بل هي في الوسط بين المدد القيامي والذاتية الحرة. وهذه الدرجة هي إذن تامة عدم التناسق. ومهمة الذاتية أن تجعل ذاتها خالصة. تلك هي درجة اللغز.

ففي هذا الاختمار تحصل كل المراحل. وبالتالي فالنظر في هذا الموقف له فائدة خاصة، لأن الدرجتين درجة الدين الطبيعي السابقة ودرجة الذاتية الحرة الموالية لها، تحصلان هنا في مرحلتهما الرئيسية وكلتاهما لم تتعين. وبذلك فإن الموجود مقصور على الطابع الملغز وعلى الالتباس. ولا يمكن لنا أن نحدد إلا بوساطة المفهوم من أي ناحية يأتي هذا الحصول المشترك غير المتجانس وإلى أي مرحلة من المرحلتين الرئيسيتين ينتسب.

فالإله ما يزال هنا الطبيعة الباطنة والقوة في ذاتها. ولذلك فشكل هذه القوة شكل عرضي وتحكمي. وهذه القوة الموجودة في ذاتها فحسب، يمكن أن تستعير هذا الشكل أو ذلك إنساناً أو حيواناً. إن القوة غير واعية، وهي عقل فاعل، وهي ليست روحية، بل مجرد فكرة. لكنها ليست فكرة ذاتية، بل حياة غير واعية، إنها الحياة بصورة عامة. وهذه الحياة ليست ذاتية، وليست ذاتاً عامة. ولكن إذا كان ينبغي أن

نتصور الحياة عامة بوصفها شكلا، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو أخذ كائن حي. وضمن الحياة عامة، فإن ما يوجد بالذات هو الحي- أما أي حي وأي حيوان وأي إنسان، فذلك أمر لا يهم. وهكذا فانطلاقاً من هذا الموقف تحصل عبادة الحيوان، ويكون ذلك في الحقيقة بتنوع كبير: فنجد حيوانات مختلفة معبودة في مناطق مختلفة.

وبمقتضى المفهوم، فالأهم هو أن الذات محددة في ذاتها عينها، وفي انعكاسها على ذاتها. وهذا التحديد لم يبق الخير الكلي، بل هو في الحقيقة ذلك الخير، وكذلك ذلك الشر مقابلاً في ذاته لهذا الخير. ولكن إضافة إلى ذلك، فإن الذاتية الحقيقية، تضع فروقاً في خاصيتها، بحيث يوضع فيها خير مختلف ومضمون باطن. وهذا المضمون يكون بخصائص محددة، وليس مجرد تحديد عام. فلا تكون الذات ذاتاً حقيقة أو لا تبدأ الحرية إلا في حدود ما يوجد لديها من مختلف ممكن مع وجود إمكانية الاختيار. فالذات لا تتجاوز الهدف المعين، ولا تكون حرة من الأهداف الخاصة إلا متى لم تكن هذه الأهداف الخاصة «**محتوى**» الذاتية ذاتها، ولم تبق الخير الكلي. وكون الخير محدداً في آن ومرفوعا إلى الحكمة اللامتناهية أمر آخر. فهنا توجد كثرة من الأخيار محددة، والذات تتجاوزها. ويبدو أن اختيارها هو الذي يريد هذا الخير أو ذاك. فتوضع الذات المستثنية لما عداها، وتظهر خاصية الأهداف والعمل.

إن الإله، بما هو وحدة مدد قيامي، ليس عاملاً. إنه يعدم وينجب. وهو علة الأشياء. لكنه لا يعمل. وعلى سبيل المثال فـ**براهمان** ليس عاملاً، ذلك أن العمل القائم بذاته يكون إما مقصوراً على التخيل أو أنه ينتسب إلى التناسخ المتبادل. إلا أنه مع ذلك ليس إلا هدفاً محدوداً يمكن أن يحصل هنا، وليس هو إلا الذاتية الأولى التي لا يمكن أن يكون مضمونها حقيقة لا متناهية.

كما أن الحاصل هنا هو أن الشكل، بما هو محدد بوصفه إنساناً، هو إذن انتقال الإله من الشكل الحيواني إلى الشكل الإنساني. ففي الذاتية الحرة، لا يكون الشكل المناسب مباشرة لمثل هذا المفهوم إلا الشكل الإنساني، إذ لم يبق مقصوراً على الحياة، بل هو تحديد حر بمقتضى الأهداف. ومن ثم فإن الخاصية الإنسانية تبرز هنا على الشكل، أعني بنحو ما ذاتية خاصة، بطل أو ملك قديم إلخ... والإنساني هنا ليس محدداً تحديد **أورموزد** في شكل إنساني غير محدد، حيث تكون الأهداف الخاصة كما تحصل في الذاتية الأولى، بل إن خصوصية الشكل تحصل

هنا ولها أهداف خاصة وخصائص منتسبة إلى المحل. ومن ثم فالمراحل الرئيسية تتطابق. وبالتعيين، فإنه ينبغي أن يظهر التحديد المنبسط بأكثر دقة. والأهداف المحددة للعمل تكون محدودة ومحددة، لكنها ليست تحدداً من حيث الجملة. كما أن التحدد ينبغي أن يظهر في جملته للذات. والذات المتطورة ينبغي أن تكون قد حدسته. لكن المراحل لم تصبح بعد جملة الشكل، بل هي تُعرض، في المقام الأول، بوصفها متوالية، وباعتبارها مجرى حيوياً وأحوالاً مختلفة للذات. ولا تتلو الذات إلا لاحقاً باعتبارها روحاً مطلقاً له في ذاته جملة مراحله. لكن الذات ما تزال هنا شكلية، وماتزال محدودة بمقتضى خاصيتها، رغم أن الصورة التامة تُنسب إليها، إلا أن المحدودية مع ذلك موجودة، بحيث إن المراحل ليست إلا أحوالاً، ولم يتكون كل واحد منها بوصفه جملة لذاته. والذات لم تحدس بعد التاريخ الخالد، بحيث تستخرج طبيعته، بل ليس لها إلا تاريخ الأحوال. فالأولى هي مرحلة الإيجاب. والثانية هي نفيها. والثالثة هي عودة النفي إلى ذاته.

**. إن المرحلة الثانية هي ما يتعلق به الأمر خاصة. فالنفي يظهر بوصفه حالة الذات. إنه تغير الحال (من الباطن إلى الخارج). إنه الموت عامة. والمرحلة الثالثة هي الاستئناف أو العودة إلى السلطان. فالموت هو الكيفية الأولى التي بمقتضاها يكون النفي في الذاتي ما كانت الذات طبيعية فحسب حتى لو بدت ذات وجود شكله شكل إنساني. ثم إن هذا النفي، فضلاً عن ذلك، هو الخاصية الإضافية المتمثلة في كونه ليس الذات في جملتها كلها، لأنها ليست التاريخ الخالد: إنه ذلك الموت ضد الوجود الفردي، باعتباره حاصلاً له بوساطة الغير من الخارج بسبب مبدأ الشر.

وهنا يكون الإله لدينا بوصفه ذاتية عامة. والمرحلة الرئيسية هنا هي كون السبق ليس من خارج، بل هو بعد واقع في الذات نفسها. والذات تعود جوهرياً إلى ذاتها وتكون وجوداً في الذات. والوجود في الذات يتضمن الفرق الذي يجعله واضعا للغير الذي لذاته وليكون له غيره– النفي– لكنه يعود إلى ذاته، ويبقى في ذاته مماهياً لها في هذه العودة.

توجد ذات. إنها مرحلة السالب، ما كان هذا السالب موضوعاً بوصفه طبيعياً في خاصية الطبعانية. إنه الموت. ويوجد موت الإله الذي تبرز هنا خاصيته.

إن السالب، هذه العبارة المجردة، لها الكثير جداً من الخصائص. وهو تغير عامة. كما

أن التغير يتضمن موتاً جزئياً. وفي الطبيعي، يبدو هذا النفي موتاً. وبذلك فهو ما يزال في الطبعانية، وليس هو بعد في حالة الروح الخالصة، في حالة الذات، من حيث هي ذات. ولو كان في حالة الروح لكان هذا النفي ظاهراً في الإنسان نفسه، وفي الروح نفسه، باعتباره هذه الخاصية المتمثلة في كون إرادته الطبيعية غيرا بالنسبة إليه، ولكان، بحسب جوهره وبحسب روحانيته، مختلفاً عن إرادته الطبيعية. وهذه الإرادة الطبيعية هي هنا النفي. والإنسان يصل إلى ذاته فيكون روحاً حراً، إذ يسيطر على طبعانيته، فيجعل في ذاته قبله وعينه الطبيعية هذا الغير بالنسبة إلى المعقولية متصالحة مع ما هو عقلي. وهذا الوجود في الذات، وهذا الصلح لا يوجد إلا من خلال هذه الحركة وهذا المسار. وعندما تظهر الإرادة الطبيعية بوصفها شراً، يظهر النفي باعتباره سابق الوجود، فيرتفع الإنسان إلى حقيقته، ويجد مسبقاً هذه الخاصية الطبيعية مضادة للمعقول.

لكنه يوجد تصور أسمى تصور يتمثل في كون النفي من وضع الروح، ومن ثم فالإله روح، إذ هو ينجب ابنه الذي هو غيره الذي له، ويضع غيره الذي له، لكنه في ذاته هو باق لدى ذاته، ويدرك ذاته، وهو الحب السرمدي. وهنا أيضاً يكون النفي ما هو زائل. وإذن فهذا النفي في الإله هو هذه المرحلة المحددة والجوهرية. لكن ما لدينا هنا ليس هو إلا تصور الذاتية، الذاتية بصورة عامة. فيحصل من ثم أن الذات عينها تقطع مسار هذه الأحوال الذاتية المختلفة باعتبارها أحوالها، بحيث إن هذا النفي يكون محايثاً للذات. فتكون هذه الخاصية، هنا في حدود ظهور هذا النفي، حالة طبيعية هي خاصية الموت، ويظهر الإله هنا بخاصية الذاتية في تاريخه السرمدي، ويتبين الإيجابي المطلق الذي يموت هو بدوره– مرحلة النفي– ويغترب ويُفقد. لكنه خلال فقدانه لذاته هذا يكتشف نفسه من جديد فيعود إلى ذاته.

كما أنه يكون في هذا الدين نفس الذات الواحدة التي تقطع مسار هذه الخصائص المختلفة. فالسالب الذي لدينا في صورة الشر، وبوصفه **أهريمان**، فلا يكون السلب منتسباً إلى ذات **أوروموزد**، بل هو ينتسب هنا إلى ذات الإله.

سبق فرأينا بُعد السلب في صورة الموت: ففي الميثولوجيا الهندية توجد تجسدات كثيرة أعني بالذات **فيشنو** هو تاريخ العالم، وهو الآن في التجسد الحادي عشر أو الثاني عشر. ومثلما أن الدلايلاما يموت، فكذلك يموت إندرا إله الطبيعية، ويموت غيرهما ويبعث. لكن هذا

الموت يختلف عن السلبية التي يدور الكلام عليها هنا، أي الموت في حدود انتسابه إلى الذات. والأمر كله في هذا الفرق متعلق بالخصائص المنطقية. فبوسعنا أن نجد في كل الأديان أموراً متماثلة من حيث النسب متعلقة بصيرورة الإله إنساناً وتجسداته. ولا ريب أن البعض قد قارب بين كريشنا والمسيح. لكن هذه الأوضاع المشتركة، رغم كونها مشتركة، ولها خاصية متماثلة، لكنها شديدة السطحية. فما هو جوهري مما يتعلق به الأمر هو خاصية أخرى للفرق، خاصية يقع إغفالها. وإذن فالموت المتكرر ألف مرة **لإندرا** من نوع مختلف: يبقى المدد القيامي هو هو، وهو يكتفي بمغادرة جسد هذا الفرد **للاما** معين، لكنه يكون قد اختار مباشرة جسد فرد آخر. وهذا الموت هنا، وهذا النفي لا يمس شيئاً من المدد القيامي. فالنفي ليس موضوعاً في الذات نفسها، في الذات من حيث هي ذات، إنه ليس صفة ذاتية ومرحلة باطنة ومحايثة للمدد القيامي الذي ليس له في ذاته ألم الموت.

وإذن فليس لدينا موت الإله إلا هنا، باعتباره موتاً يحصل فيه هو ذاته، بحيث إن النفي يكون محايثاً لجوهره وفيه هو ذاته. ومن ثم فهذا الإله جوهرياً هو ذاته متصف بكونه ذاتاً. فالذات هي أنها تعطي لذاتها هذه الغيرية، وبفضل نفيها ذاتها تعود إلى ذاتها فتنتجها من جديد.

إن هذا الموت يبدو، في المقام الأول، شيئاً عديم الجدارة. ونجد في تصورنا أنه فقدان المتناهي، وفناؤه. وبحسب هذا التصور، فإن الموت لا يعد– ما كان مستعملاً للكلام على الإله– إلا خاصية منقولة إليه من دائرة المتناهي الذي لا يناسبه. فلا يكون الإله قد تم الوعي به بحق، بل هو قد شوه بسبب خاصية النفي هذه. إن دعوى الموت تلك في الإله يقابلها المطلب المتمثل في وجوب رؤية الإله الجوهر الأسمى الذي لا يماهي إلا ذاته. وهذا التصور سيعتبر التصور الأسمى والأفضل، بحيث إن الروح لا يصل إليه إلا في الغاية. وعندما يتصور الإله هكذا بوصفه الجوهر الأسمى، فإنه يكون دون مضمون. وهذا التصور هو التصور الأفقر، وهو تصور قديم تمام القدم. والخطوة الأولى للسلوك الموضوعي هي تلك الخطوة نحو هذا التجريد، نحو **البراهمان** الذي ليس فيه أي سلبية. والخير أو النور هو كذلك ذلك المجرد الذي يكون السلبي خارجه باعتباره ظلمة. لكننا هنا تجاوزنا هذا التجريد نحو تصور عيني للإله. وبذلك تبرز مرحلة النفي بالكيفية الخاصة باعتباره في المقام الأول موتاً، ما كان الإله يُحدس

في شكل إنساني. وهكذا تكون مرحلة الموت رفيعة التقدير باعتبارها مرحلة الإله نفسه بما هو موت محايث للجوهر. فالتحديد الذاتي تنتسب إليه مرحلة السلب الجواني، وليس السلب الخارجي، كما هو حاصل بعد في عبارة التحديد الذاتي. فالموت الذي يظهر هنا ليس مثيلاً لموت **اللاما والبوذا والإندرا** وغيرهم من الآلهة الهندية التي تكون السلبية فيها سلبية خارجية، ولا تحصل لهم إلا باعتبارها قوة خارجية. وتلك علامة دالة على التقدم نحو الروحانية الواعية، ونحو معرفة الحرية، ونحو معرفة الإله. فمرحلة النفي هذه هي مرحلة الإله المطلقة والحقيقية. وإذن فالموت صورة حقيقية، صورة خاصة يظهر في شكلها النفي. ومن أجل الكل الإلهي، لا بد كذلك في الأديان السامية أن تحصل معرفة مرحلة الشكل المباشر في فكرة الإله، ذلك أنه ينبغي ألا يحصل فيها أي نقص.

وهكذا إذن فمرحلة النفي هي هنا محايثة لمفهوم الإله، لأنه من الجوهري بالنسبة إليه أن يتحقق في ظهوره. وقد رأينا في الأديان الأخرى أن جوهر الإله لا يكون محدداً إلا بما هو وجود في الذات، مجرد مدد قيام ذاته نفسها. فالموت ليس هنا راجعاً إلى المدد القيامي، بل هو لا يعد إلا صورة خارجية يظهر فيها الإله. لكن الأمر مختلف تماماً عندما يكون حدثًا تاريخياً ما يعيد الإله لعيش تجربته، وليس مجرد فرد يعرض فيه. وإذن فما يحصل هنا في هذه الخاصية هو جوهر الإله.

**. لكن ما يترابط مع ذلك هو خاصية كون الإله يعيد إيجاد نفسه وينبعث. فالإله المباشر ليس إلهاً. ولا يكون إلهاً إلا ما كان حراً في ذاته، بواسطة ذاته نفسها، وكان هو واضع نفسه. فهذا يتضمن مرحلة النفي. ونفي النفي هو العودة إلى ذاته. والروح هو هذه العودة السرمدية إلى الذات. وإذن فالأمر هو هنا على درجة المصالحة هذه والشر والموت يتم تصوره بوصفه ما يكون الظهور عليه. وبذلك فالإله قد تمت إعادة إيجاده. وبوصفه عائداً إلى ذاته بصورة سرمدية، فهو الروح.

ب – *التصور العيني لهذه الدرجة*

نجد في وجود هذا الدين، في دين المصريين، كثرة لامتناهية ومتنوعة من الصور. إلا أن روح الكل هي الخاصية الأساسية التي تبرز في الشخصية الأساسية. فـ **أوزيريس** هو أولاً ذلك

الذي هو له النفي حقاً ضد ذاته، بما هو خارج، بما هو غير، وبما هو تيفون (=**عملاق الزوابع**). لكنه لا يبقى عند هذه العلاقة الخارجية والمتمثلة في أنه لكأنه مجرد معركة كالتي يقوم بها أورموزد، بل إن النفي يحصل في ذاته نفسها.

فالذات تُقتل ويموت أوزيريس، لكنه يعود إلى الحياة بصورة سرمدية، فيكون بذلك تصورا، ويوضع بوصفه مولودا مرة ثانية، وليس كائناً طبيعياً، بل بوصفه مفارقاً لماهو طبيعي وحسي. وهو بذلك يُوضع ويُحدد بوصفه منتسباً إلى مملكة التصور، وإلى أرضية الروحي التي تبقى وراء المتناهي، وليس منتسباً إلى الطبيعي بما هو طبيعي. إن أوزيريس هو إله التصور. إنه الإله المتصور بمقتضى خاصيته الباطنة. أما كونه يموت، وكونه كذلك يعاد إيجاده، فالمفاد بذلك هو كونه موجوداً في مملكة التصور بالمقابل مع الوجود الطبيعي.

لكنه ليس مقصوراً على كونه مُتصوَّراً، بل هو كذلك معلوم بوصفه كذلك. وليس هذا بالأمر الواحد. من ذلك أن أوزيريس، بوصفه متصوراً، يتحدد باعتباره سلطان مملكة **الامتناس**، مثلما أنه سيد الأحياء. وإذن فهو كذلك سيد الموجود الذي لم يبق حسياً، بل هو سيد النفوس التي يتواصل وجودها والتي انفصلت عن أجسادها أي عن الحسي والفاني. فمملكة الأموات هي المملكة التي ظهرت على الوجود الطبيعي، وصارت مملكة التصور، حيث بالتعيين يكون محفوظاً ما وجوده غير طبيعي.

إن تيفون أو الشر قد تم الظهور عليه، ومثله ثم الظهور على الألم كذلك. وأوزيريس هو القاضي بحسب القانون والعدالة: فالشر قد تم الظهور عليه وحُكم عليه. وبذلك يبرز أولاً القضاء، بحيث يكون هو الحاسم، أعني أن الخير له السلطان لجعل نفسه معتبَرا فيقضي على العدمي وعلى الشر.

عندما نقول: إن أوزيريس سلطان الموتى، فإن الموتى هم بالذات أولئك الذين لم يوضعوا بوصفهم كائنات حسية وطبيعية، بل هم باقون بعد الوجود الحسي والطبيعي. وفي ذلك يكمن الرابط مع كون الذات الشخصية معلومة بوصفها ذات ديمومة، فالموتى مستثنون من الفناء ولهم لذواتهم ثبات، وهم مختلفون عن الوجود الحسي.

وتوجد كلمة لهيرودوت شديدة الأهمية قالها عن خلود النفس وتتمثل في كون المصريين قد قالوا أولاً إن نفس الإنسان خالدة لا تموت. وهذا البقاء يوجد عند الهنود والصينيين،

ويتمثل في التناسخ. لكن هذا التناسخ، مثل بقاء الفرد والخلود عند الهنود، ليس إلا أمراً تابعاً وغير جوهري: فالأسمى عندهم ليس بقاء موجباً، بل هو نرفانا. إنه البقاء في حال فناء الموجب أو هو مجرد ظاهر إيجابي مماه للبراهمان. وهذه المماهاة والاتحاد مع البراهمان هي في آن سيلان في هذه الوحدة التي هي بحق ظاهرة إيجاباً لكنها بإطلاق في ذاتها عديمة التحديد وعديمة الفروق. والحاصل هنا بصورة متناسقة هو التالي: فالأسمى من الوعي هو الذاتية، من حيث هي ذاتية. وهذا الكل بوسعه أن يكون قائماً بذاته. إنه تصور القيام الحقيقي بالذات.

والقائم بالذات هو ما لا يكون قائماً في تناقض، بل هو بالأحرى ما يكون قد ظهر على هذا التناقض، ولا يبقي على متناه قبالته، بل هو يحمل في ذاته هذا التناقض، ولكن باعتباره في آن تناقضاً تم الظهور عليه. وخاصية الذاتية هذه التي هي خاصية موضوعية تناسب الموضوعي والإله، وهي خاصية الوعي الذاتي. فهذا الوعي يعلم ذاته بوصفها ذاتاً وكلا وقياماً حقيقياً بالذات، ومن ثم يعلم ذاته بوصفه خالداً لا يموت. إن خاصية الإنسان الأسمى هي من ثم خاصية منطلقة من الوعي.

وإذن فهذه الخاصية ذات الأهمية الأسمى ونفي النفي هذا يتمثل في كون الموت قد قُتل، وتم الظهور على مبدأ الشر. وهو مبدأ لم يتم الظهور عليه عند الفرس، بل إن الخير أورموزد ظل مقابلاً للشر ولأهريمان، ولم يصل إلى هذا التفكر بعد. فالظهور على مبدأ الشر لم يوضع إلا هنا.

وإذن فهنا حصلت الخاصية المعطاة بعد والتي سبق أن عرفناها، الخاصية المتمثلة في أن هذا المولود ثانية يتم تصوره في آن بعد ذلك بوصفه ما تم تركه. إنه السلطان في مملكة **الأمنتاس** كما أنه سلطان الأحياء. ومن ثم فهو كذلك قاضي الموتى بمقتضى الحق والعدل. وهنا فحسب، يحصل القانون والأخلاق في خاصية الحرية الذاتية، أما في إله المدد القيامي فهما مفقودان. وبالتالي فهنا يحصل العقاب وقيمة الإنسان الذي يحدد ذاته بمقتضى الأخلاق والقانون.

وحينئذ فمن أجل هذا الأمر الكلي تتدخل كثرة لامتناهية من التصورات والآلهة. فأوزيريس ليس إلا واحداً من هذه التصورات. وبالفعل فحسب هيرودوت هو أحد التصورات المتأخرة. لكنه بصورة مفضلة في مملكة الأمنتاس باعتباره سلطان الموتى، باعتباره **سيرابيس** الذي سما على كل الآلهة الآخرين بوصفه ما يجد فيه الناس المصلحة الأسمى.

وقد ذكر هيرودوت، استناداً إلى أقوال رجال الدين، سلسلة من الآلهة المصرية. ومن بينها نجد أوزيريس من الآلهة المتأخرة. لكن تكوينية الوعي الديني موجودة كذلك في هذا الدين نفسه. وقد سبق فرأينا في الدين الهندي أن عبادة **فيشنو** و**شيفا** عبادة متأخرة. وكان **ميثرا** و**رادرا** في كتب الفرس المقدسة من بين **الامشادسبندس** وهو يشغل نفس المنزلة. لكن ميثرا ارتفع عند هيرودوت بعد. وفي عصر الرومان عندما جيء بكل الأديان إلى روما، أصبحت عبادة ميثرا ديناً رئيسياً، في حين أن عبادة **أورموزد** لم تنل هذه المنزلة. وقد كان ينبغي أن يكون **أوزيريس** كذلك عند المصريين إلها متأخراً. فمن المعلوم أنه في عصر الرومان كان **السيرابيس** تشكلاً خاصاً من **أوزيريس** الذي هو إله المصريين الرئيسي، ثم هو كان دائماً كذلك حتى وإن كان قد سما متأخراً إلى الروح، الإله الذي ختم في ذاته كل الوعي.

وإذن فمن عمق الحدس المصري، برز تناقضه كذلك، وأصبح تناقضاً سطحياً. فتيفون هو الشر الفيزيائي وأوزيريس هو المبدأ المحيي. والأول يرجع إلى الصحراء العقيم ومن ثم فهو يتصور ريحا سموما يرسل حرارة الشمس. ويوجد تناقض آخر هو التناقض الطبيعي بين أوزيريس وإيزيس، أي الشمس والأرض التي تعتبر مبدأ الإنجاب عامة. وهكذا يموت أوزيريس كذلك لتغلب التيفون عليه، فيطلب إيزيس هيكله العظمي: مات الإله، وذلك هو النفي مرة أخرى. فيدفن هيكل أوزيريس العظمي، لكنه أصبح الآن سلطان مملكة الموتى. وذلك هو مجرى الطبيعة الحية، المجرى الذي هو مجرى دوري، ضروري، يعود إلى ذاته. ونفس هذا المجرى الدوري ينسب إلى طبيعة الروح، ويعبر عنه مصير أوزيريس. فالواحد منهما دلالته الآخر هنا مرة أخرى.

وللآلهة الأخرى صلة بأوزيريس. لكنه نقطة توحيدها. وهي ليست إلا مراحل جزئية من الكل الذي يمثله أوزيريس. من ذلك أن **أمون** هو مرحلة الشمس. ونفس هذه الخاصية تنتسب إلى أوزيريس. ثم أنه توجد كذلك كثرة من الآلهة سميت آلهة رزنامية، لأنها تحيل إلى دورات السنة الطبيعية، بعضها يحيل إلى فصول من السنة مثل الانقلاب الربيعي والصيف الصغير وما ماثل، وهي قد رفعت وشخصت من بين الآلهة الرزنامية.

لكن أوزيريس يعني ما هو روحي، وليس ما هو طبيعي. إنه مشرّع وهو قد شرع للزواج وعلم الزراعة والفنون. ونجد في هذه التصورات إيحاءات حول الملوك القدامى: وبذلك فأوزيريس يحتوي

أيضاً على خصائص تاريخية. وكذلك تبدو تجسدات فيشنو وغزو سيلان تحيل إلى تاريخ الهند. ومثلما أن ميثرا والخاصية الموجودة فيه باعتبارها الأهم قد رفعت وأصبح دين الفرس لعبادة ميثرا، فإن أوزيريس هنا قد سما على كل الآلهة الأخرى، سما فأصبح المركز كذلك. لكن ذلك ليس بصورة مباشرة، بل في العالم الروحي والعقلي.

ويكمن في ما سبق قوله إن الذاتية هنا هي أولاً في صورة التصور. والأمر هنا يتعلق بذات وأمر روحي يُتصور على نحو إنساني. لكنه ليس إنساناً مباشراً، ووجوده ليس موضوعاً في مباشرة الفكر الإنساني، بل في مباشرة التصور. إنه مضمون يحتوي في ذاته على المراحل والحركة التي تجعله ذاتية. لكنه كذلك في صورة وعلى أرضية الروحانية متعاليا على ما هو طبيعي. وهكذا، فإن الفكرة المثال قد وُضعت في أرضية التصور هذه. لكنها تحتوي على هذا النقص المتمثل في كونها مقصورة على كونها تصور الذاتية، تصور الذاتية المقصورة على أساسها المجرد. ولا وجود فيها بعد لأعماق التناقض الكلي. والذاتية ليست بعد معلومة في كليتها المطلقة والروحانية. إنها إذن كلية سطحية وخارجية.

إن المضمون الموجود في التصور ليس مرتهنا بالزمان، بل هو موضوع على أرضية الكلي. وكون شيء ما موجوداً في هذا الزمان وهذا المكان– تلك الجزئية الحسية حُذفت. فكل شيء له كلية بفضل التصور، لكونه حاصلاً على أرضية الروحي، حتى لو لم يشتمل إلا على القليل من الحسي، كالحال في تصور منزل. وإذن فالكلية ليست إلا كلية خارجية وعامية.

أما كون الكلية الخارجية ما تزال هنا هي المسيطرة، فذلك مرتبط بكون الأساس، هذا التصور للكلية لم يصبح بعد مطلقاً، متعمقاً في ذاته، وليس أساساً ممتلئاً بذاته امتلاء يستوعب كل شيء، بحيث تصبح كل الأشياء الطبيعية ذات وضع ذهني.

وما دامت هذه الذاتية هي الجوهر، فإنها أساس كلي. والتاريخ الذي هو الذات يعلم في آن بوصفه حركة وحياة، وتاريخ كل الأشياء، تاريخ العالم المباشر. وهكذا يكون لدينا هذا الفرق المتمثل في أن هذه الذاتية الكلية هي الأساس، بما في ذلك أساس ما هو طبيعي، وأنها الكلي الباطن الذي هو المدد القيامي لما هو طبيعي.

وإذن فلدينا هنا أمران: ما هو طبيعي والمدد القيامي الباطن. ويكون لدينا في ذلك خاصية الرمزي. فالوجود الطبيعي يُنسب إليه أساس آخر. والحسي المباشر يتضمن مدداً قيامياً آخر،

ولم يبق هو ذاته مباشراً، بل هو يمثل شيئاً آخر هو مدده القيامي، إنه دلالته.

إن تاريخ أوزيريس هو الآن في هذه العلاقة الترابطية المجردة، ترابط التاريخ الباطن والجوهري، وكذلك تاريخ ما هو طبيعي، طبيعة المصريين. وينتسب إلى هذه الطبيعة الشمس ومدار الشمس والنيل الذي هو المثمر والمغير. وإذن فتاريخ أوزيريس هو تاريخ الشمس، وهي تجري إلى أوجها، ثم تغرب فتصبح أشعتها وقوتها باهتة. لكنها بعد ذلك تعود لترتفع من جديد، فتولد من جديد. وإذن فأوزيريس يعني الشمس، والشمس تعني أوزيريس. والشمس تعتبر هذا المجرى الدائر، والسنة تعتبر ذاتاً في ذاتها تقطع مسار هذه الأحوال المختلفة. ويعتبر الطبيعي من أوزيريس رمزاً لما هو طبيعي. ومن ثم فأوزيريس النيل الذي ينمي كل شيء ويثمره ويفيض ويصبح خلال القيض– حيث يتدخل مبدأ الشر– صغيراً وعاجزاً ثم يستأنف فيعود إلى قوته. فالسنة والشمس والنيل تعتبر ثلاثتها هذا المسار الدائري العائد إلى ذاته.

إن الجوانب الخاصة، في مثل هذا المجرى، تعتبر مؤقتا قائمة لذاتها بوصفها مجموعة من الآلهة ترمز إلى الجوانب المتشخصة من هذا المجرى الدائري. والآن لو قلنا إن النيل هو الباطن، وإن دلالة أوزيريس هي الشمس والنيل وإن آلهة أخرى هي آلهة رزنامية فإن لهذا القول صحته. فالواحد هو الباطن والآخر هو العارض والرمز والدال حيث يترجم الباطن عن ذاته خارجياً. لكن مجرى النيل هو في آن تاريخ كلي. ويمكن لنا أن نعتبر بالتبادل أحدهما باطانا والثاني صورة لعرضه ولاعتباره. وما هو الباطن حقاً هو أوزيريس. إنه الذات وهذا المجرى الدوري العائد إلى ذاته.

إن الرمز هو المسيطر على هذا النحو: فإنه باطن لذاته، وله كيفية الوجود الخارجية. وكل منهما مختلف عن الآخر. والباطن أي الذات هي التي أصبحت هنا حرة وقائمة بذاتها، بحيث إن الباطن هو المدد القيامي للخارجي. وهو ليس مناقضاً للخارجي، وليس مثنوية– فالدلالة والتصور لذاته يقابلان كيفية الوجود الحسية، حيث تكون الدلالة هي المركز.

وكون الذاتية تعتبر المركز في هذه الخاصية، فذلك ما تتحدد به غريزة جعل التصور يصبح قابلاً للحدس. فالتصور، بما هو تصور، ينبغي أن يعبر عن نفسه. والإنسان هو الذي ينبغي أن يخرج من ذاته هذه الدلالة لينتج قابلية الحدس. فقد اختفى المباشر إذا كان ينبغي أن ينقل إلى

الحدس على نحو مباشر، وكان التصور بحاجة إلى هذه الكيفية لكي يستتم. وعندما يكتمل التصور، فإنه ينبغي أن تصبح المباشرة منتوجا غير مباشر للإنسان.

ونظراً إلى أن المنطلق كان هنا من التصور، فإنه ينبغي أن يكون ذلك ناقلاً إلى الحدس والمباشرة. لكن هذه النقلة غير مباشرة، لأنها مباشرة موضوعة من قبل الإنسان. فما ينبغي أن ينقل إلى المباشرة هو الباطن. والنيل ومجرى السنة كلاهما وجود مباشر. لكنهما مجرد رمز للباطن. وتاريخهما الطبيعي يتم تلخيصه في الحدس. وهذا التلخيص وهذا المجرى باعتباره ذاتاً والذات نفسها موجودة في هذه الحركة المدبرة. وهذا المجرى الدائري هو الذات. وما هو تصور وما يعتبر ذاتاً، ينبغي أن يكون قد جُعل قابلاً للحدس.

ج – مناسك العبادات

إن الغريزة التي وصفنا حيننا هذا، يمكن بصورة عامة أن تعتبر عبادات المصريين، غريزة العمل اللامتناهية هذه، وعرض ما هو أولاً باطن وموجود في التصور، والذي هو لهذه العلة لم يصبح بعد واضحاً. فالمصريون عملوا لآلاف السنين وسووا أرضهم في المقام الأول. لكن العمل في العلاقة الدينية، هو أكثر الأعمال إثارة للعجب، وما تم إنتاجه في كل مرة فوق الأرض وتحتها على حد سواء: أعمال فنية لم تبق موجودة إلا في حال متردمة فقيرة، لكنها لأجل جمالها وجهد إنجازها ما تزال مثيرة للإعجاب. فشغل هذا الشعب وفعله، كان إنتاج هذا العمل، ولم يكن في هذا الإنتاج أدنى مهادنة أو توقف. فالروح بما هو عامل يعمل حتى يكون تصوره قابلاً للحدس، ولإيصال ما هو جواني فيه إلى الوضوح والوعي. إن نزعة العمل هذه، التي لشعب بكامله، تتأسس مباشرة في التحدد الذي هو خاصية إله هذا الدين.

ويمكننا في المقام الأول، أن نتذكر كيف أنه في أوزيريس تعبد كذلك وجوه روحية مثل الحق والأخلاق وتأسيس الزواج والفن إلخ... لكن أوزيريس هو خاصة سيد مملكة الموتى وقاضيها. ونجد مجموعة لا تحصى من الصور التي تعرض أوزيريس، بوصفه قاضيا وأمامه كاتب يقص عليه أعمال الأرواح الماثلة أمامه. ومملكة الأموات هذه مملكة الأمنتاس تمثل النقطة الرئيسية في التصورات الدينية لدى المصريين. ومثلما أن أوزيريس كان المحيي مقابلاً للتيفون وللمبدأ المفني مقابلة الشمس للأرض، فكذلك يبرز الآن التناقض بين الحي والميت. فمملكة الموتى تصور متين، متانة مملكة الحي. ومملكة الموتى تستثني نفسها عندما يتم الظهور

على الوجود الطبيعي. وهنا يثبت ذلك الذي لم يبق وجوداً طبيعياً.

إن أعمال المصريين المهولة التي بقيت موجودة لدينا تكاد تقتصر على تلك التي كانت مخصصة للأموات. فالمتاهة المشهورة لها من الغرف فوق الأرض ما لها تحتها. وقصور الملوك ورجال الدين أصبحت أكداساً من المتردمات، لكن قبورهم تحدت الزمان. ففي العمق وطيلة ساعات كثيرة نجد مغارات منحوتة في الصخر لمومياءات، مغارات تغطي جدرانها كلها كتابات هيروغليفية. لكن الإعجاب الكبير تثيره خاصة الأهرامات التي هي معابد للموتى. وهي ليست بالأحرى لذكراهم، بل هي تستعمل لدفنهم ولسكناهم. وقد قال هيرودوت إن المصريين كانوا أول من علم بأن النفوس خالدة. ويمكننا أن نعجب من كون المصريين، رغم أنهم اعتقدوا في خلود النفس، اعتنوا بموتاهم عناية كبرى. ويمكن أن يعتقد البعض أن الإنسان عندما يعتبر النفس خالدة، لن يحترم جسده بعد ذلك احتراماً خاصاً. لكنه توجد بالذات شعوب لا تعتقد في خلود النفس ولا يحترمون الجسد إلا قليلاً بعد موته، ولا يعنون بحفظه. فالتبجيل الذي يُسند إلى الموتى مرتبط ارتباطاً مطلقاً بتصورهم لخلود النفس. فعندما يقع الجسد تحت عنف قوة الطبيعة التي لا تقيدها النفس، فإن الإنسان لا يريد مع ذلك على الأقل ألا تكون الطبيعة بما هي طبيعة هي التي تفعل في الجسد المجرد من روحه ذلك الحاوي النبيل للنفس بقوتها المادية وضرورتها الجسمية، بل إن الإنسان يريد أن يقوم بذلك بقدر ما هو بنفسه. ومن ثم فالبشر يحاولون أن يحفظوه أو أن يعيدوه إلى الأرض بأنفسهم، إن صح التعبير بإرادتهم الحرة، أو أن يفنوه بالنار. وبالأسلوب المصري، فإن تكريم الموتى وحفظ الجسد، لا يمكن نكران أنهم علموا كيف يرفعون منزلة الإنسان فوق قوة الطبيعة، وحاولوا من ثم حفظ جسمه ضد هذه القوة حتى يسموا به عليها. إن معاملة الشعوب للموتى ترتبط وثيق الارتباط ومطلقه بالمبدأ الديني. والتقاليد المختلفة المعتادة المتعلقة بالدفن ليست عديمة العلاقات ذات الدلالة الكاملة.

ثم إنه علينا، لكي ندرك الموقف الحقيقي للفن في هذه الدرجة من تطور الوعي الديني، أن نتذكر أن الذاتية تحصل هنا دون ريب. لكنها لا تكون إلا بمقتضى أساسها فيكون تصورها ما يزال في الأساس الذي يكون جوهرها قد انتقل إليه. فالفروق الجوهرية تكون بمقتضى ذلك ما تزال غير ذات وساطة، ولم تتخلل بعد ما هو روحي، بل هي بالأحرى ما تزال مزيجا. وقد

يكون الكثير من الخصائص الجديرة بالاهتمام قد حصلت فصفت هذا المزيج والارتباط بين الحاضر والحي، من جهة أولى، والفكرة المثال لما هو إلهي، بحيث تكون إما قد جعلت الإلهي حاضراً أو تكون، من جهة ثانية، قد رفعت الأشكال الإنسانية أو حتى الحيوانية إلى رتبة الشكل الإلهي والمرحلة الروحية. ويورد هيرودوت الأسطورة المصرية القائلة إن المصريين قد حكمتهم سلسلة من الملوك كانوا آلهة. وهنا نجد بعد المزيج الذي بمقتضاه كان الإله يُعرف بوصفه ملكا، والملك بوصفه هو بدوره إلها. وفضلاً عن ذلك نرى في الكثير من التمثيلات الفنية التي تعرض تكريمات الملوك حيث يبدو الإله هو المكرّم والملك ابن هذا الإله، فيجد الملك نفسه حينئذ ممثلاً بوصفه أمون. ويحكى عن الاسكندر المقدوني أن وحي جوبيتار أمون أعلن أنه ابن ذلك الإله. وهذا مطابق للطبع المصري، إذ إن ذلك هو نفس ما يقوله المصريون عن ملوكهم. فرجال الدين يعتبرون كذلك تارة رجال دين الإله، وطورا يعتبرون الإله نفسه. وما يزال للبطليميين حتى في عصورهم المتأخرة الكثير من المعالم والكتابات التي يسمى فيها ملكهم دائماً إما مجرد ابن الإله أو الإله نفسه. ونفس الشيء بالنسبة إلى قيصر روما.

لكن المثير للإعجاب فعلاً أن ما لم يبق غير واضح في الخلط بين تصور المدد القيامي والذاتية هو عبادة الحيوانات التي كان المصريون يمارسونها بقوة كبيرة. فالمناطق المصرية المختلفة كانت تعبد حيوانات معينة، مثل القطط والكلاب والقردة إلخ... ودارت حول ذلك بينهم حروب. وكانت حياة هذه الحيوانات مقدسة بإطلاق. وكان قتلها يعاقب عليه عقاباً شديداً. ثم إنهم يخصصون لهذه الحيوانات مساكن وممتلكات ويجمعون لها ما يعيلها، بل إنه قد يحصل فعلاً أنهم في المجاعة يتركون البشر يموتون بدلاً من أن تمتد الأيدي لهذه المخصصات. وفي غالب الحالات يعبد أبيس، ذلك أنهم كانوا يعتقدون أن هذا الثور يمثل روح **أوزيريس**. وقد وجدت عظام أبيس محفوظة في توابيت بعض الأهرامات. وقد اجتمعت كل صور هذا الدين وأشكاله في عبادة الحيوانات. ولا شك أن هذه العبادة تنتسب إلى ما هو أكثر الأشياء تناقضاً مع العقل وأشدها كراهة. لكننا سبق أن بينا في دين الهنود كيف أن الإنسان يمكن أن يصل إلى عبادة حيوان. فعندما لا يكون الوعي بالإله وعياً به بوصفه روحاً، بل وعي بوصفه قوة عامة، فإن تأثير مثل هذه القوة غير الواعي يكون بنحو ما تأثير الحياة عامة. ومثل هذه القوة غير الواعية تبرز من ثم في تشكل يكون أولاً تشكلاً حيوانياً. والحيوان هو

ذاته غير واع ويحيا حياة غبية هادئة في ذاته إزاء التحكم الإنساني، بحيث إنه يمكن أن يبدو وكأنه له في ذاته هذه القوة اللاواعية التي تؤثر في الجملة- لكن هذا التشكل حقيقي ومميز، خاصة أن رجال الدين أو الكتبة يظهرون في العروض التشكيلية والرسوم وعلى وجوههم أقنعة وجوه حيوانية، وكذلك يظهر محنطو المومياوات. وهذه الأقنعة الخارجية المضاعفة التي تخفي خلفها شكلاً آخر، تفيد أن الوعي ليس مجرد وعي غارق في الحيوية الحيوانية الغبية، بل هو كذلك يعلم في ذاته أنه منفصل عنها، ويعلم في ذلك دلالة أخرى.

كما أن صراع الروح يوجد كذلك في الوضعية السياسية المصرية التي تحاول التخلص من المباشرة. من ذلك أن التاريخ يتكلم في أغلب الأحيان عن معارك الملوك ضد طبقة رجال الدين. وقد أشار هيرودوت كذلك إلى تلك المعارك التي حدثت في العصور المتقدمة. فالملك شيوبس أغلق معبد رجال الدين وغيره من الملوك أخضعوا رجال الدين بالكلية وعزلوهم. وهذا التناقض لم يبق تناقضاً شرقيا، إذ نرى فيه هنا إرادة الإنسان الحرة تثور على الدين. وهذا التخلص الجوهري من التبعية خاصية ينبغي ذكرها هنا والتوكيد عليها.

لكن هذا الصراع خاصة وصدور الروح هذا مما هو طبيعي يتم التعبير عنه بأسلوب غفل في عروض فنية كثيرة البروز وفي أشكال فنية. ففي الأعمال الفنية المصرية كل شيء رمزي. والدلالة فيها تذهب إلى أدنى عناصرها. فحتى عدد الأساطين ودرجات المصاعد لا تستمد عدتها من غائية خارجية، بل هي تدل إما على الأشهر أو على عدد الأقدام التي ينبغي أن يرتفع إليها ماء النيل حتى يغمر الأرض أو ما ماثل. إن روح الشعب المصري هو بصورة عامة لغز. ففي الأعمال الفنية اليونانية كل شيء واضح كل شيء ناتئ. أما في الأعمال الفنية المصرية فإنها تتضمن قبل كل شيء مهمة، إذ هي أمر خارجي يشير إلى شيء لم يتم التصريح به بعد.

ولكن حتى لو كان الروح ما يزال في هذا الموقف يُدرك في حالة اختمار وما يزال حبيس عدم الوضوح، وحتى إذا كانت مراحل الوعي الديني تارة ممتزجة في ما بينها وطورا في معركة في ما بينها في هذا المزيج أو من أجله، فإنه يكون مع ذلك دائماً الذاتية الحرة التي تبرز هنا ويجد هنا أيضاً المحل الحقيقي الذي ينبغي أن يظهر فيه الفن وبصور الفن الجميل الأدق في الدين ويكون ضرورياً. فالفن هو فعلاً كذلك محاكاة. لكنه ليس محاكاة فحسب. وقد يتوقف مع ذلك عند حد المحاكاة. وحينئذ فهو لا يكون فناً جميلاً ولا حاجة دينية.

والفن لا يكون فناً جميلاً إلا متى كان منتسباً إلى مفهوم الإله. فالفن الحقيقي هو الفن الديني. لكن هذا الفن ليس حاجة عندما يكون الإله ما يزال ذا شكل طبيعي على سبيل المثال، شكل الشمس أو شكل النهر، وهو ليس حاجة ما كانت حقيقة الإله وقابليته للحدس لها شكل الإنسان أو شكل الحيوان، ولا كذلك عندما تكون كيفية تجليه هي النور، بل هو يبدأ في التجلي عندما يتم التخلي فعلاً عن شكل الإنسان الحاضر كما في بوذا، لكنه ما يزال موجوداً في الخيال، وإذن في تخيل الشكل الإلهي على سبيل المثال في صور بوذا، وكذلك هنا وفي آن في صور المعلمين من خلائفه. وبالتالي فالشكل الإنساني لا يكون ضرورياً من جانب كونه ظهوراً للذاتية إلا عندما يكون الإنسان قد تحدد بوصفه ذاتاً. وعندئذ فلا توجد الحاجة إلا عندما يتم التغلب على مرحلة الطبعانية والمباشرة في مفهوم التحديد الذاتي للذات أو في مفهوم الحرية، أعني في المستوى الذي نوجد فيه. ولما كانت كيفية الوجود تتحدد بالباطن ذاته، فإن الشكل الطبيعي لم يعد كافيا ولا كذلك محاكاته. فكل الشعوب، باستثناء اليهود والمسلمين، لهم أوثان. لكن هذه الأوثان لا تنتسب إلى الفن الجميل، بل هي مجرد تشخيص للتصور، ورموز لما للذاتية المتصورة والمتخيلة، حيث تكون الذاتية ما تزال خاصية محايثة للجوهر نفسه. فالتصور له في الدين صورة خارجية، ومن الجوهري أن نميز هنا ما يعلم بوصفه منتسباً إلى جوهر الإله. فالإنسان في الدين الهندي أصبح إنساناً، والكل هو ما يكون الروح دائماً فيه موجوداً، لكن هل المراحل تعتبر منتسبة إلى الجوهر أم لا، فذلك هو الفرق.

وتوجد كذلك حاجة لعرض الإله بواسطة الفن الجميل، عندما يتم التغلب على مرحلة الطبعانية، وعندما يصبح الإله ذاتية حرة، فيكون تجليه وظهوره في وجوده العيني بواسطة الروح محدداً من الباطن، ويبين طابع المنتج الروحي. فلا يكون الفن ضرورياً بالنسبة إلى شكل الآلهة إلا متى كان للإله ذاته خاصية أن يضع من باطنه الذاتي الفروق التي يظهر بمقتضاها.

وبالنظر إلى ظهور الفن الجميل لا بد من ملاحظة وجهين خاصة:

1- أن يتصور الإله بوصفه قابلاً للحدس الحسي.

2- وأن يتصور الإله بوصفه عملاً فنياً منتجاً بأيد إنسانية.

وحسب تصورنا فإن هذين الوجهين لا يطابقان فكرة الإلهية، فكرة ما الإله ما كانا على التعيين الكيفية الوحيدة التي ينبغي أن يكونا عليها. ذلك أنه معلوم لدينا دون شك أن الإله

هو كذلك، ولكن من حيث هو مرحلة زائلة حصلت لها قابلية المحدوسية. كما أن الفن ليس آخر كيفيات عباداتنا. لكنه بالنسبة إلى الدرجة التي ليس هو فيها بعد ذاتية مروحنة والتي هي ذاتها ما تزال مباشرة هي مناسبة للوجود المحدوس مباشرة وضرورية. وتلك هي كل كيفية الظهور التي يكون عليها الإله بالنسبة إلى الوعي بالذات.

وهنا يبرز الفن ويرتبط ببروزه هذا أن الإله أصبح يُرى بوصفه ذاتية روحية. فطبيعة الروح هي أن ينتج نفسه، بحيث تكون كيفية وجوده كيفية أنتجتها الذات وتكون تحققا في الخارج وضعته هي بنفسها. وكون الذات تضع نفسها وتظهر وتحدد ذاتها، وكون كيفية الوجود موضوعة من قبل الذات، ذلك ما هو موجود في الفن الجميل.

إن الوجود الحسي الذي يرى عليه الإله مطابق لمفهومه. وهو ليس رمزاً بل هو يعبر عن ذلك المفهوم في كل نقطة من نقاطه، وهو صادر من الباطن إلى الخارج حتى تطابق الفكرة والمفهوم الباطن. وحينئذ فالنقص الجوهري هو أن هذه الرؤية ما تزال حادثة بكيفية حسية وأن هذه الكيفية التي تضع الذات نفسها بها كيفية حسية. ومن ثم فهذا النقص ينتج عن كون تلك الذاتية ما تزال الذاتية الأولى والروح الحر الأول. وتحديد هذا الروح لذاته ما يزال أول تحديد، وإذن فهو ما يزال طبيعياً في الحرية ومباشراً وخاصية أولى، أعني أنه ما يزال في المرحلة الطبعانية والحسية.

والأمر الثاني حينئذ هو أن العمل الفني ينتجه الإنسان. وفكرتنا عن الإله هذه ليست كذلك مناسبة له، أعني بالذات فكرة الروحي الحقيقي واللامتناهي الذي لذاته بما هو ذاتية موجودة، الروحي الذي ينتج ذاته ويضع ذاته بما هو آخر وبما هو صورته وهي لا تكون حرة إلا بوصفها موضوعة ومنتجة من قبله. لكن هذا التشكل الذي ما يزال أولاً «(أنا=أنا)» منعكساً على ذاته، ينبغي كذلك أن يكون له بصراحة خاصية الفرق، بحيث إنه لا يكون محدداً إلا بواسطة الذاتية، أو أنه لا يظهر إلا في هذا الذي هو في المقام الأول أمر خارجي. ويحصل لهذه الحرية الأولى أن التشكل الذي تنتجه الذات يُسترد في الذاتية. فالأمر الأول هو إذن خلق العالم. والأمر الثاني هو المصالحة، بحيث إن العالم يتصالح في ذاته مع الأول الحقيقي. أما في الذاتية بالعكس، فإن ما لدينا في هذه الدرجة (من تطور الوعي الديني)، هو أن هذه العودة ليست بعد موجودة. وعلى الحال التي تكون الذاتية موجودة عليها،

يبقى الكون ذاتاً خارجياً في الكون للغير. فالفكرة ليست بعد حاضرة، ذلك أنها ينتسب إليها كون الغير في ذاته ينعكس فيعود إلى الوحدة الأولى. وهذا الجزء الثاني من العملية، الجزء المنتسب إلى الفكرة الإلهية ليس موضوعاً بعد هنا. وعندما ننظر إلى الخاصية بوصفها هدفا، فإنها تكون هدف الفعل الأول للذاتية، وهي ما تزال هدفاً محدوداً لهذا الشعب المعين، هذا الهدف المعين. وكونها تصبح هدفاً مطلقاً بحق وكليا، ذلك ما تنتسب إليه العودة. وبالنظر إلى الشكل، فإنه يتم تجاوز الطبعانية. وهكذا فلا يتجاوز الطبعانية ومحدودية الهدف إلا الفكرة عندما يتحقق هذا الجزء الثاني من العملية. وهو لا يصبح الهدف الكلي إلا بفضل ذلك. وهنا فحسب، يكون الروح بعد ظهوره في نصف طريق الروح. إنه ما يزال روحاً وحيد البعد ومتناهياً، أعني روحاً ذاتياً ووعياً ذاتياً بالذات، أي أن شكل الإله وكيفية وجوده للغير والعمل الفني ليس إلا شيئاً محققاً وموضوعاً من قبل الروح وحيد البعد، من قبل الروح الذاتي. لذلك فإنه ينبغي أن يكون العمل الفني من إعداد الإنسان. وتلك هي الضرورة التي تعلل أن يكون ظهور الآلهة بواسطة الفن فناً من صنع الإنسان. أما في دين الروح المطلق فإن شكل الإله ليس من صنع الروح الإنساني.

إن الإله ذاته بمقتضى الفكرة الحقيقية وبما هو وعي بالذات وروح في ذاته ولذاته، ينتج ذاته، ويعرض ذاته باعتباره وجوداً للغير. وهو الابن بتوسط ذاته نفسها. ثم في التشكل بما هو ابن، يوجد الجزء الثاني من العملية المتمثلة في أن الإله يحب الابن ويضع نفسه مماهياً له، لكنه مختلف عنه كذلك. ويظهر التشكل في جانب الوجود بما هو كل لذاته، لكنه باعتباره واحداً محفوظاً في الحب. وذلك هو دون سواه الروح في ذاته ولذاته. فالوعي بالذات الذي للابن بذاته هو في آن علمه بالإله. وفي الأب يحصل الابن على علمه بذاته. ولكن بالمقابل ففي مستوانا الحالي، لا يكون وجود الإله بما هو إله وجوداً بتوسطه، بل هو يكون بتوسط الغير. فيكون الروح ما يزال هنا متوقفا في نصف الطريق. ونقص الفن هذا نقصه المتمثل في كون الإله من صنع الإنسان، يعرف كذلك في الأديان، حيث يكون ذلك الظهور الأسمى ويحاول فيها مساعدته، ولكن ليس بصورة موضوعية، بل بكيفية ذاتية: فالصور الإلهية كان ينبغي أن تُعبد، وهي قد عُبدت من الزنوج إلى اليونان، أعني أن الروح الإلهي يستبطن فيها. ويصدر ذلك عن الوعي والإحساس بالنقص، لكن أداة مساعدته هي كيفية ليست موجودة

في الموضوعات نفسها، بل هي ترد عليه من الخارج. وحتى عند الكاثوليك، فإن هذه العبادة موجودة عندهم، فعلى سبيل المثال الصور والمآثر الباقية من المتبرك به إلخ...

تلك هي ضرورة أن ينتج الفن هنا. والمراحل التي بيناها هي لشرط حصول الإله بما هو عمل فني. لكن الفن ليس هو هنا بعد في مرحلة النقلة أولاً نحو الفن الجميل. فهو ما يزال حاصلاً في هذا الانقلاب على نحو يجعل تشكلات صالحة للوعي بالذات تكون كذلك تشكلات منتسبة إلى الطبيعة المباشرة، تشكلات ليست من إنتاج الروح مثل الشمس والحيوان إلخ...وما يُنتج من الحيوان مثل شكل **السفنكس «ابو الهول»** الذي هو مزيج من الشكل الفني والشكل الحيواني هو بالأولى شكل فني. فما يرمقنا منه هو وجه إنسان انطلاقاً من جسد حيواني. والذاتية ما تزال هي بدورها غير واضحة. ومن ثم فالشكل الفني ليس بعد خالص الجمال، بل هو بقدر يزيد أو ينقص محاكاة وتشويه. والكلي في هذه الدائرة هو المزج بين الذاتية والمدد القيامي.

إن خاصية العمل التي لهذا الشعب لم تصبح بعد في ذاتها ولذاتها فناً جميلاً خالصاً، لكنها ذات ميل إلى الفن الجميل. فالفن الجميل يحتوي على هذه الخاصية: ينبغي أن يكون الروح قد أصبح حراً في ذاته، حراً من الغرائز ومما هو طبيعي عامة، ومن الخضوع للطبيعة الداخلية والخارجية، وأن يكون به حاجة لعلم ذاته بوصفه حراً حرية تجعله موضوعاً لوعيه.

وما دام الروح لم يصل بعد إلى درجة إدراك ذاته حراً بالفكر، فإنه ينبغي أن يحدس نفسه حراً، وأن يكون ماثلاً أمام ذاته بوصفه روحاً حراً في الحدس. فأن يصبح موضوعاً بالنسبة إلى الحدس على نحو المباشرة التي تكون منتجا، ذلك هو ما يكمن فيه كون وجوده هذا وطابعه المباشر محددين كلياً بواسطة الروح، وأن يكون له بإطلاق طابع يجعل ما يعرض هنا روحاً حراً. لكن ذلك هو ما نسميه الجميل عينه، حيث تكون كل خارجية ذات دلالة مميزة بإطلاق، ومحددة من الباطن بوصفها حرة. وتوجد مادة طبيعية تجعل المميزات تكون هنا مجرد شواهد على ما هو روح حر. فالمرحلة الطبيعية ينبغي أن يقع التغلب عليها عامة، بحيث يكون دورها مقصوراً على إظهار الروح إظهارا خارجياً وعلى تجليه.

ولما كان المضمون في الخاصية المصرية هو هذه الذاتية فإن الميل إلى الفن الجميل موجود عندهم. وهو ميل تحقق عمرانياً على نحو مفضل، ميل حاول في آن أن يتجاوز ذلك ليصل

إلى جمال الشكل. وما كان مقصوراً على كونه ميلا فحسب، فإن هذا الجمال بما هو هذا الجمال لم يصل بعد إلى هذه الدرجة.

ومن هنا حصلت هذه المعركة بين الدلالة ومادة الشكل الخارجي عامة: إنها مجرد محاولة لطابع الموت والشكل الخارجي للروح الباطن. فالهرم كريستال لذاته حيث يقطن الموتى. وفي العمل الفني الذي يدفع إلى الجمال تتخيل الروح الباطن خارجية التشكل. إن ما هو موجود هنا مقصور على الميل، لأن الدلالة والعرض والتصور والوجود في هذا الفرق عامة أمور متعارضة. وهذا الفرق يتمثل في أن الذاتية ليست هنا إلا الذاتية الكلية والمجردة، وليست بعد ذاتية عينية وتامة.

إن الدين المصري موجود بالنسبة إلينا في أعمال المصريين الفنية، حيث إن ما يفيده لنا مرتبط بالتاريخي، وما حفظه لنا المؤرخون القدامى -. وفي عصرنا الحديث خاصة تم البحث عدة مرات في المتردمات المصرية ودرست اللغة البكماء للرسوم الصخرية، وكذلك الهيروغليفيات الملغزة.

فإذا كان علينا أن نعترف لشعب بامتيازه، شعب صاغ روحه في أعمال اللغة بالقياس إلى شعب لم يترك لمن يليه من البشر إلا أعمالاً فنية بكماء، فإنه ينبغي في آن أن نتدبر أننا هنا لدى المصريين، إذ لا توجد بعد وثائق مكتوبة. فالروح لم يتضح بعد، بل كان في صراع مع ذاته، وكان ذلك بلا ريب في الخارج، كما يظهر من الأعمال الفنية. وقد أمكن للبعض بالفعل وبفضل دراسات طويلة التوصل في الغاية إلى استرقام اللغة الهيروغليفية. لكن ذلك من جهة أولى لم يوصلهم بعد إلى الأهداف، ومن جهة ثانية توجد هيروغليفيات ما زالت لم تسترقم بعد. وقد وجدت الكثير من مطويات البردي لدى الموتى المحنطين، وظن الباحثون أنهم بذلك قد حصلوا على كنز حقيقي وفتوحات مهمة. لكن هذه البرديات لم تكن شيئاً آخر غير نوع من الوثائق التي تتضمن في أغلبها رسائل شراء لأرض أو أشياء يملكها الميت. ومن ثم فالأهم هو الأعمال الفنية الموجودة، والتي استرقمنا لغتها والتي يمكن أن يعرف منها هذا الدين.

فإذا نظرنا الآن في هذه الأعمال الفنية، فإننا نجد أن كل شيء فيها مثير للعجب ومذهل، لكنه مصحوب دائماً بدلالة محددة بخلاف ما عليه الأمر عند الهنود. وإذن فلدينا هنا مباشرة الوجود الخارجي والدلالة والفكرة. وفي ذلك نجد في آن الصراع الرهيب بين الباطن والظاهر

الخارجي. إنه غريزة باطن رهيب تتمخض، وخارج يعرض علينا صراع الروح.

إن الشكل لم يسم بعد إلى الجميل والحر، ولم يتروحن تروحن الوضوح، ولم يتم تصعيد الحسي والطبيعي ليبلغ الروحي التام، بحيث إن ما هو حاصل ليس إلا عبارة الروحي. وذلك التنظيم وخصائصه المميزة ليست إلا علامات الروحي ودلالته. والمبدأ المصري تنقصه تلك الشفافية التي للطبيعي ولخارج التشكل. إنه بقي مجرد مهمة لأن يصبح واضحاً. والوعي الروحي يحاول أولاً بما هو باطن أن يصارع للتحرر مما هو طبيعي.

إن العرض الرئيسي الذي يجعل جوهر هذا الصراع محدوسا بصورة تامة يمكن أن نجده في صور الإلهة سايس التي تعرض محجبة. وما هو مرموز إليه بذلك وبما هو مكتوب على معبدها (« إن ما كان وما سيكون وحجابي لم يكن من نصيب أي كائن مائت») يعبر بصراحة عن كون الطبيعة شيئاً مختلفاً في ذاته، أعني، على التعيين، أنها غير بالقياس إلى ظهورها الذي يعرض مباشرة، أي أنها لغز، ولها باطن ومخفي. لكن ما جاء بعد ذلك في النص المكتوب على معبدها «إن ثمرة جسدي هي هليوس». وهذا الجوهر المخفي يعبر إذن عن الوضوح والشمس وعما يجعل نفسه واضحاً مما يصدر عن الشمس الروحية بوصفه الابن الذي ولدته. وهذا الوضوح هو ذلك الذي توصل إليه الدين اليوناني واليهودي: عند اليونان في الفن وفي شكل الإنسان الجميل وعند اليهود في الفكرة الموضوعية. وهكذا فقد انحل اللغز: فالسفنكس المصري هو بحسب أسطورة تامة الدلالة وجديرة بكل إعجاب قد قتله يوناني. وبذلك فقد حُل اللغز: فالمضمون حسب هذه الأسطورة هو الإنسان الحر، الحر العالم بأنه حر.

القسم الثاني

دين الفردية الروحية

من أعسر الأمور الإحاطة بالدين الطبيعي، لأنه يوجد في المحل الأبعد عن تصورنا للدين، ويتألف من أكثر التصورات بدائية، وأقلها كمالا. فالطبيعي له في ذاته كثرة من التشكلات، بحيث إن المضمون الكلي والمطلق في شكل الطبعانية والمباشرة لا يتطابقان.

أ - الانتقال إلى دائرة الفردية الروحية

إن الأسمى هو الأعمق حيث تتلخص المراحل المختلفة لمثالية الوحدة الذاتية، فيتم تجاوز عدم تطابق المباشرة، وترد المباشرة إلى الوحدة الذاتية. ومن ثم يكون ضرورياً أن ما هو في خاصية الطبعانية، يبين هذا النوع من تعدد التشكلات التي تقدم نفسها بوصفها متخارجة، ولا مبالياً بعضها بالبعض، وقائمة بذاتها فعلاً.

إن الخاصية الكلية هي الذاتية الحرة التي تشبع دافعهم وغريزتهم. فالذاتية الحرة هي ما بلغ السيطرة على المتناهي عامة، وعلى الوعي الطبيعي والمتناهي، سواء كان هذا الوعي عضويا أو روحياً، بحيث إن الذات هي الآن الروح من حيث هو مدرك لذاته، بوصفه ذاتاً روحية في علاقته بما هو طبيعي ومتناه، حاضر فيه عينياً، باعتباره متصوراً للروح. إلا أن الخاصية لها ظهور الروح وتسويده، حتى يكون الروح في هذه الحرية سلطاناً وصلحاً مع ذاته، في الوجود الطبيعي والخارجي، ومتناهياً لذاته، وحراً، وصادراً عنهما، ومختلفاً عن هذا المتناهي الطبيعي والمتناهي الروحي، وعن محل الوعي التجريبي والمتغير، وكذلك عن الوجود الخارجي. وتلك هي الخاصية الأساسية الكلية لهذه الدرجة. فنظراً لكون الروح روحاً، يكون المتناهي مجرد مرحلة ذهنية فيه. وبذلك فهو موضوع بصورة عينية. ونظراً إلى أننا

نعتبره ونعتبر حرية الروح عينيين، فإن هذا هو الروح العقلي. والمضمون يكون عقلي الروح.

إن هذه الخاصية التي رأينا حيننا هذا بحسب علاقة المضمون،، هي بصورة صريحة ما يلي: إنها كون الطبيعي والمتناهي ليسا إلا خاصيتين مميزتين للروح، خاصيتين تقتصران على خدمة ظهوره. فيكون لدينا هنا الدين الذي يكون الروح العقلي ضمنه هو المضمون.

كما أن التقدم الإضافي هو كون الشكل الحر للذاتية، أي الوعي بالإلهي، يحصل من حيث هو خاصية الذاتية الحرة، دون أن يمتزج بشيء آخر، ما كان ذلك قابلاً للوجود في الروحانية الأولى التي أصحبت حرة. لكن كون ذلك معلومةً ذاتُه لذاته وحده، أو كون الإلهي لذاته يتحدد بوصفه ذاتية، فإن هذا التطهير هو بعد ما حصلنا عليه، في ما تم الإفصاح عنه. فالذات تتصف بالاستثناء. وهي مبدأ السلبية اللامتناهية. ولا تبقى على شيء بجوارها، مما ليس بروحي، وما يقتصر على ما هو من المدد القيامي، وعديم الصورة في ذاته، كما يقتضي ذلك مضمونها بصورة عامة. فالذاتية هي الصورة اللامتناهية. وبما هي كذلك، فإنها لا تبقي قائماً إلى جوارها لا على المدد القيامي اللامحدد وشبه الخاوي والصلب، ولا على الصورة التي ليست حرة، أعني الطبعانية الخارجية. فالخاصية الأساسية تتمثل في كون الإله يُعلم بوصفه حراً ومحدداً لذاته في ذاته خاصة. ولا غرو في أن ذلك ما يزال شكلياً. لكنه مع ذلك حر في ذاته بعدُ. ويمكننا أن نعرف هذا الحصول للذاتية الحرة في الأديان، وعند الشعوب التي تنتسب إليها هذه الأديان، وخاصة في مسألة: هل إن القوانين العامة، عند هذه الشعوب، هي قوانين الحرية؟ وهل إن القانون والأخلاق عندهم تمثل الخاصية الأسياسية، ولها السلطان على ما عداها؟ فالإله الذي يُعلم بوصفه ذاتاً يتمثل في كونه محدداً لذاته بذاته، أعني أن تحديداته لذاته هي قوانين الحرية، وهي تحديدات التحديد الذاتي، بحيث إن المضمون لا ينتسب إلا إلى شكل التحديد الذاتي الحر[1]. وهو ما يرتبط به ضرورة كون القوانين مضمونها هو قوانين الحرية. وعندما نرى هذا الأمر تتولى الطبعانية والمباشرة وتظهر الأهداف الكلية لذاتها: فهذه الأهداف كلية، رغم أنها يمكن أن تكون مازالت خارجياً غير ذات دلالة، أو

(1) تعليق المترجم: إن هذه الخاصية الاساسية التي يجعلها هيجل غاية التكوينية الدينية ليست الغاية بل هي البداية في كل الأديان بما فيها الطبيعية: وليس بمعنى إسقاط صفات الإنسان على مفهوم الإله، بل هي العلة الأساسية للحاجة إلى إله أصلا: أن يكون كائناً قادرا على الحماية والعناية ليس بذاته فحسب، بل وبغيره. وإذا صح أن الأمر يتعلق بإسقاط، فهو ليس إسقاط خصائص الإنسان، بل هو إسقاط خصائص الدولة ورئيسها. هو بالأساس مفهوم سياسي طلباً للعدل والحق.

أن تكون بمقتضى «ما صدقها» ما تزال غير كلية، مثل الإنسان الخلقي في عمله يكون له «ما صدق» ضئيلاً جداً بحسب المضمون، ومع ذلك فهو يمكن أن يكون خلقياً. فشمس الروح المنيرة تجعل النور الطبيعي باهتا. وبذلك نخرج من دائرة الدين الطبيعي. فنصل إلى آلهة هم جوهرياً بناة دول، وأزواج، وبناة حياة سليمة، ومبدعون، وينبع من رؤوسهم آلهة ونبوءات يحكمون دولا، وينتجون قانوناً وأخلاقاً ويحفظونها. والشعوب التي يصل وعيها إلى هذه الدرجة، والذاتية من حيث هي تعلم طابع الطبيعة المثالي (أي الفكري) هي من ثم خاصة قد سمت فاندرجت في دائرة المثالية، وفي مملكة الروح وعلى أرضية مملكة الروح. إنها شعوب قد خلعت رابط الحدس الحسي، ورابط الوهم فاقد الفكر من جبهتها، وأمسكت بالأفكار والدائرة العقلية، وأبدعتهما وحصلت على الأرضية الثابتة في باطنها. إن أصحاب هذه الأديان قد أسسوا القدسية التي أصبح لها الآن السكون والثبات.

إن التقدم الحاصل إلى حد الآن، يتمثل في أننا بدأنا فانطلقنا من الغرائز في دين السحر، من سلطان الغرائز وقوتها على الطبيعة، بحسب رغبة الأفراد التي لا يحددها الفكر. وكان الأمر الثاني الخاصية النظرية لقيام الموضوعية بالذات، حيث تكون كل المراحل حرة ومرسلة، لتحصل على القيام بالذات. والأمر الثالث كان النظري ومحدد ذاته الذي تعود إليه ثانية تلك المراحل المرسلة، بحيث إن العملي يصبح نظريا- الخير والتحدد الذاتي، وأخيراً المزيج بين الجوهرية والذاتية.

والآن فعندما نسأل: كيف تحددت فكرة الإله إلى حد الآن؟ فما الإله؟ وماذا علمنا عنه؟ فإن ذلك يتقوم مما يلي.

فبمقتضى الصورة المجردة للمفهوم الميتافيزيقي بدأنا مما يلي: الإله هو وحدة اللامتناهي والمتناهي. والمهم في ذلك يتعلق بأن نرى كيف يجسد التعين والتحدد أي المتناهي واللامتناهي؟ فما الحصيلة إلى حد الآن في هذا المضمار؟ فالإله هو اللامتناهي عامة، وهو ما هو مماه لذاته. إنه قوة المدد القيامي. وعندما نقول ذلك أولاً، فإن المتناهي بذلك لم يوضع بعد حالاً فيه. وهو، في المقام الأول وبصورة كاملة، الوجود المباشر للامتناهي وللوعي بالذات. وكون الإله هو اللامتناهي وقوة المدد القيامي، فذلك أمر يصدر عن كون الأشياء موجودة- وفي ذلك يكمن الوعي- ، وكون حقيقتها تقتصر على كونها ترد إلى وحدة المدد القيامي.

ومن ثم، فالإله هو في المقام الأول، هذه القوة وخاصية غير تامة بصورة كبرى، باعتبارها كاملة التجريد. والأمر الثاني هو أن الإله هو قوة المدد القيامي في ذاته، وهو بصورة مطلقة وجود لذاته، ومختلف عن تنوع المتناهي. وهذا هو المدد القيامي المنعكس على ذاته. ومن الجوهري أن ندرك هذا الوجه من الإله. ونجد في المدد القيامي الموجود في ذاته والذي هو مختلف عن المتناهي، أرضية أسمى. لكن خاصية المتناهي ليست مع ذلك بعدُ العلاقة الحقيقية بقوة المدد القيامي التي يمكن أن تعد هي ذاتها اللامتناهي. وحينئذ فهذا المدد القيامي الموجود في ذاته هو البراهمان، والمتناهي القائم والآلهة المتعددة. والأمر الثالث هو أن المتناهي يوضع مماهياً للمدد القيامي، بحيث إنه يماثله من حيث الماصدق، وهو الصورة الكلية الخالصة، باعتبارها المدد القيامي ذاته. وذلك هو إذن الإله باعتباره خيراً.

إن الذاتية الروحية التي وصلنا إليها الآن، هي قوة التحديد الذاتي، قوته الحرة بإطلاق، بحيث إن هذة القوة ليست شيئاً آخر، وليس لها أي مضمون عدا المفهوم. ففي هذا التحديد الذاتي عينه، لا يوجد أي شيء آخر سوى ذاته. فالتحديد الذاتي وهذا المضمون، هو إذن كلي ولا متناه، مثله مثل القوة من حيث هي قوة. وهذه القوة الكلية التي هي فاعلة حالياً باعتبارها التحديد الذاتي، يمكننا أن نسميها حكمة. وفي حدود كوننا نتعامل مع الروحية، فإننا نتعامل مع التحديد الذاتي ومع الهدف. فلهذين نفس الكلية التي هي كلية القوة. ومن ثم فهما هدفان حكيمان. ويتمثل تحديد الأهداف مباشرة في مفهوم الذاتية الحرة. والعمل الهادف هو التحديد الذاتي الباطن، أعني تحديداً يحصل بواسطة الحرية والذات. وإذن فالباطن ليس شيئاً آخر غير الذات نفسها.

إن هذا التحديد الذاتي يحفظ ذاته في الوجود الخارجي، ولم يعد الوجود الطبيعي معتبراً من حيث طابعه المباشر، بل هو ينتسب إلى القوة، وهو شفاف بالنسبة إليها، ولاقيمة له لذاته. وفي حدود تحقق التحديد الذاتي في الخارج– وينبغي أن يتحقق في الخارج، لأن الذاتية ينبغي أن تمد ذاتها بالوجود الفعلي– فإن التحديد الذاتي الحر وحده هو الذي يحفظ ذاته في تحققه الفعلي، تحققه في الوجود الخارجي وفي الطبعانية. وإذن ففي الفعل الغائي لا شيء كذلك يحصل إلا ما كان حاصلاً بعد. أما الوجود المباشر فهو، على العكس، مثله مثل العاجز، مجرد صورة، وليس هو إلا الكيفية التي يوجد بحسبها الهدف هنا. وهذا هو الباطن.

وإذن فنحن نجد أنفسنا هنا في دائرة الهدف والفعل الغائي، فعل حكيم، إذ إن الحكمة هي العمل بحسب ما يعتبر أهدافا كلية، ذلك أنه لا يوجد بعد مضمون آخر، إذ إن الذاتية الحرة هي التي تحدد ذاتها. والمفهوم الكلي هو هنا مفهوم الذاتية، مفهوم القوة التي تعمل بحسب الأهداف والتي هي فاعلة. إن الذاتية هي الفاعلية عامة، والهدف ينبغي أن يكون حكيما، والهدف ينبغي أن يكون مماهياً للمحدد، وأن يكون قوة لا محدودة.

1- وعلينا أن ننظر هنا أولاً في علاقة الذات بالطبيعة وبالأشياء الطبيعية، وبصورة أدق بما اعتبرناه سابقاً مدداً قيامياً، وسميناه مجرد قوة موجودة. ويبقى هذا أمراً باطناً، لكن الذاتية هي القوة الموجودة لذاتها، وهي مختلفة عن القوة الموجودة في ذاتها، وعن وجودها الفعلي أي الطبيعة. فهذه القوة الموجودة في ذاتها، أي الطبيعة حُطت الآن إلى منزلة العاجز، وعديم القيام بالذات التابع للقوة التي لذاتها، وبصورة أدق فهي قد حُطت إلى منزلة الأداة. فالقيام للذات الحقيقي نُزع عن الأشياء الطبيعية، وقد كان لها إلى حد الآن مشاركة مباشرة في المدد القيامي. لكنها الآن، في القوة الذاتية، فُصلت عن المدد القيامي، واختلفت عنه ووُضعت بوصفها أمراً سلبياً. فوحدة القوة الذاتية توجد خارجها، وهي مختلفة عنها، وهي ليست إلا أداة أو كيفيات لم تعد صالحة إلا للظهور. إنها أرضية الظهور، وهي خاضعة لما يظهر فيها، ولا ينبغي أن تُظهر ذاتها مباشرة، بل هي تُظهر ما هو أسمى منها، أعني الذاتية الحرة.

2- لكن ما الخاصية الدقيقة عند أخذ الحكمة بعين الاعتبار؟ إنها في المقام الأول خاصية غير محددة من حيث هدفها، ولا نعلم بعدُ فيم تتمثل، وما تكون أهداف هذه القوة. ونبقى في الكلام غير المحدد حول حكمة الإله. فالإله حكيم، لكن ما سبله وما أهدافه؟ وحتى يمكن أن يقال ما السبل وما الأهداف، فينبغي لها أن تكون حاضرة بتحددها، أعني في تطورها باعتبارها فرق مراحل. لكننا هنا ليس لدينا إلا التحديد بمقتضى الأهداف عامة.

3- لأن الإله حقيقة فعلية بإطلاق، فإنه يمكن، بالنظر إليه في هذا اللاتحدد، أن يبقى في لاتحدد الحكمة هذا، والأهداف ينبغي أن تكون محددة. فالإله يظهر ويعمل بما هو ذات. وذلك اندراج في الوجود العيني، وفي الواقع الفعلي. وقد كانت وحدة

اللامتناهي والمتناهي سابقاً مقصورة على كونها وحدة مباشرة، فكانت، من ثم، أول أفضل متناه- الشمس والجبل والنهر إلخ...- وكان الواقع مباشراً. وهنا من الضروري أن يكون الإله موجوداً، أعني أن يكون هدفه هدفاً محددا.

وبالنظر إلى وجود الهدف الحقيقي علينا الآن أن نلاحظ أمرين. فأما الأمر الأول فهو مسألة: ما الأرضية التي يمكن أن يوجد فيها هذا الهدف؟ فالهدف، بما هو باطن، ذاتي خالص، وهو مجرد فكرة وتصور. لكن الإله، بما هو قوة ذاتية، ليس مجرد إرادة، ولا هو القصد إلخ.. بل هو تأثير مباشر. وأرضية التحقيق الفعلي هذه وواقعية الهدف هي الوعي بالذات أو الروح المتناهي. فالهدف هو تحديد عامة. لكننا ليس لنا هنا إلا خاصيات مجردة، وليست خاصيات متخلّقة. وإذن فالأرضية، بالنسبة إلى الهدف الإلهي، هي الروح المتناهي. وحينئذ فإن الأمر الثاني هو: ما دمنا لا نوجد إلا عند تحديد الحكمة عامة، فإنه ليس لدينا، بالنسبة إلى ما هو حكمة، أي مضمون ولا شيء محدداً. والهدف في ذاته ليس محدداً في مفهوم الإله. ثم إن الهدف ينبغي أن يكون فعلياً ومتحققاً بالفعل. وإذن فينبغي أن يوجد فيه تحديد. لكن التحديد لم يتخلق بعد. والتحديد بما هو تحديد وتخلقه، لم يوضع بعد في الجوهر الإلهي. ولهذه العلة فالتحديد متناه وخارجي. إنه هدف عرضي وجزئي. وهو موجود لأنه موجود. وهو ليس محدداً في مفهوم الإله. لكنه، لكونه كذلك، فإنه هدف عرضي، ومطلق المحدودية، أو أن المضمون خارجي بالنسبة إلى المفهوم الإلهي، وهو هدف مختلف عنه، وليس هدفاً إلهياً في ذاته ولذاته، أعني أنه ليس هدفاً قد يكون تخلّق لذاته، وبحسب خاصية لتحدده قد تكون معبرة عن المفهوم الإلهي.

إن النظر في الدين الطبيعي بين لنا أن الأخيار فيها عامة عموم القوة. لكنها لها أيضاً دلالة المماهاة الجوهرية والمباشرة مع الجوهر الإلهي. ومن ثم فكل الأشاء خيرة ومنيرة. أما هنا في خاصية الذاتية التي هي لذاتها قوة موجودة، فإن الهدف مختلف عن المفهوم. وتحدد الهدف هو لهذه العلة بالذات ليس إلا عرضياً، لأن الاختلاف لم يرجع بعد إلى المفهوم الإلهي وليس هو بعد موضوعاً في نفس المنزلة. وإذن فما لدينا هنا ليس إلا هدفاً هو بمقتضى مضمونه متناه، وليس مناسباً بعد لمفهوم الإله. وإذن فالوعي المتناهي بالذات هو أولاً أرضية تحقيقه. تلك هي الخاصية الأساسية للموقف الذي نجد أنفسنا فيه.

ب - مفهوم هذه الدائرة الميتافيزيقي

إن هذا المفهوم الميتافيزيقي هو الخاصية الفكرية المجردة والخالصة التي تمثل الأساس. فنحن نتجرد من التصور تجردنا من ضرورة تحقيق المفهوم الذي لا ينتسب أيضاً إلى التصور، والذي يجعل المفهوم نفسه بالأحرى ضرورياً. فلدينا هنا المفهوم الميتافيزيقي في علاقة مع شكل أدلة وجود الإله. والمفهوم الميتافيزيقي يتحدد هنا بالمقابل مع ما تقدم، على نحو يجعله منطلقاً من الوحدة بين اللامتناهي والمتناهي. واللامتناهي كان السلب المطلق والقوة في ذاتها. وفكرة الدائرة الأولى وجوهرها تقتصر على خاصية اللاتناهي هذه. وبالنسبة إلينا كانت وحدة المتناهي واللامتناهي على كل حال حاصلة في دائرة المفهوم تلك. لكن الجوهر كان بالنسبة إلى هذه الدرجة ذاتها مقصوراً تحديده على كونه لامتناهياً. وهذا هو الأساس. والمتناهي يقتصر على النسبة إليه. ولهذه العلة بالذات، كان جانب الخاصية طبيعياً، فكان من ثم ديناً طبيعياً، لأن الصورة كانت بحاجة في وجودها إلى الوجود الطبيعي. فالدين الطبيعي كان بالفعل يبين بعد اللاتناهي بين الخارجي المباشر والباطني. ففي ما هو عديم القدر المعلوم، يصدر الدين الطبيعي من التماهي المباشر بين الطبيعي والمطلق، وبين الوجود المباشر والجوهر. وفي المسار عديم القدر المعين، ينبجس الشكل، ويختفي الوجود الطبيعي، ويشرع الكلي في أن يصبح موجوداً لذاته. لكن اللاتناهي ليس هو بعدُ خاصية محايثة. وسيتواصل استعمال تشكلات طبيعية لعرضها خارجياً، عرضاً غير مناسب لها. فبقدر ما يكون الطبيعي موضوعاً سلبياً في ما هو عديم الاعتدال، بقدر ما يكون كذلك في وجوده المتناهي، بالمقابل مع اللامتناهي، أو أنه مثلما أن عديم الاعتدال كل شيء فيه متأرجح، فكذلك هو عديم القوة، وهو التناقض بين القوة والعجز. والآن، بالمقابل، فإن الجوهر قد تحدد بوصفه وحدة اللامتناهي والمتناهي، وبوصفه قوة حقيقية ولامتناهياً عينياً في ذاته، أعني بوصفه وحدة المتناهي واللامتناهي. وإذن فهذا هو ما نعتبره حكمة الخاصية، إنها القوة التي تحدد ذاتها. وهذا التحديد الذاتي هو الجانب المتناهي. وبذلك فالإلهي سيُعلم بوصفه ما هو عيني في ذاته، وما هو صورة لامتناهية. وهذه الصورة هي جانب المتناهي في ذاته. لكنه هنا موضوع في جانب اللامتناهي. ففي الطابع المثالي للجوهر الطابع العيني يقع تجاوز التناقض الذي

يتصف به فاقد الاعتدال (فاقد القدر المحدد). ذلك أن الجوهر هو ظهوره لذاته، وليس وجوداً لذاته مجرداً. وباعتباره قد وُضع قوةً، فإنه يكون السلب المطلق المميز لذاته. لكنه يكون كذلك على نحو يتجاوز الفروق التي لا تكون إلا مظهراً. والقوي هو ما كان لديه روح الآخر وفكرته، وما ليس هو في مباشرته إلا الآخر. فمن يفكر في ما يكونه الآخرون، مجرد كون، هو قوتهم. فالجوهر (لا أحد الجواهر أو جوهراً سامياً)، أعني الكلي بما هو قوة مطلقة– ذلك أن كل الخصائص الأخرى تكون متجاوزة فيه– هو الذي تشبعه ذاته فتغنيه، وهو الكل، وهو لا يطلب نفسه في الموضوعات الطبيعية، بل إن تحدده يوجد في ذاته عينها، وهو كل مظهره.

ولأن خاصية الفكرة الخالصة تنتسب هكذا إلى تحديد الجوهر ذاته، فإنه ينتج عن ذلك أن التقدم في التحدد، لم يبق مجرد أمر مطابق للجانب الطبيعي، بل هو في الجوهر نفسه. وإذن فعندما نجد هنا ثلاث درجات، فإن هذه الدرجات تقدم في المفهوم الميتافيزيقي نفسه، إنها مراحل في الجوهر وتشكلات مختلفة للمفهوم، بالنسبة إلى الوعي الديني، بالنسبة إلى هذا الموقف. وقبل ذلك، كان التقدم مقصوراً على الشكل الخارجي. لكنه هنا تقدم في المفهوم نفسه. فالجوهر الإلهي هو الآن جوهر لذاته. والفروق هي انعكاس ذاتي في ذاته. وبذلك فنحن نحفظ ثلاثة مفاهيم: فالأول هو الوحدة. والثاني هو الضرورة. والثالث هو الغائية، لكنها غائية متناهية وخارجية.

*– الوحدة التي هي قوة مطلقة وسلب، تُوضع منعكسة على ذاتها، باعتبارها مطلقة وموجودة لذاتها، وذاتية مطلقة، بحيث إنها، هنا في هذا الجوهر، تقضي مباشرة على الحسي. إنها قوة موجودة لذاتها. وهي لا تتضمن أي شيء حسي. ذلك أن الحسي هو المتناهي الذي لم يستوعبه اللامتناهي، ولم يتجاوزه بعد. لكن تجاوزه حصل هنا. وإذن فهذه الذاتية الموجودة لذاتها واحدة.

**– الضرورة. إن الواحد هو هذه القوة المطلقة. وكل شيء لا يوضع فيها إلا بوصفه سلبيا– وهذا هو مفهوم الواحد. وعندما نقول ذلك، فإن التخلّق لم يوضع. فالواحد ليس إلا صورة البساطة. والضرورة هي، حينئذ، عملية الوحدة ذاتها. إنها الوحدة من حيث هي حركة في ذاتها. لم يعد الأمر متعلقاً بالواحد، بل بالوحدة. والحركة التي تكوّن المفهوم هي

الوحدة إنها الضرورة المطلقة.

***- الغائية. لقد وضعت الحركة في الضرورة المطلقة، الحركة التي هي الواحد المقصور على كونه في ذاته هو العملية. وهذه العملية هي عملية الأشياء العرضية. ذلك أن ما يُوضع ويُنفى هو الأشياء العرضية. لكن ما يوجد في الضرورة ليس إلا المرور، مجيء الأشياء وذهابها الموضوعين. وحينئذ، فينبغي أن يوضع في الاعتبار كذلك أن الموضوعات موجودة وتظهر مختلفة عن وحدتها هذه، مختلفة عن عملية الضرورة هذه التي لهما. وينبغي، على الأقل، مؤقتا أن تظهر بوصفها موجودة وفي آن بوصفها منتسبة إلى القوة التي لا تصدر عنها. وإذن فهي أداة عامة، والوحدة هي ما يحفظ في ذاته عمليتها هذه، وتنتج ذاتها في هذه الأداة. تلك هي وحدة الضرورة ذاتها. لكن وحدتها باعتبارها قد وُضعت مختلفة عما هو محرك ذاته، حيث تحفظ ذاتها فيكون الموجود لديها مقصوراً على السالب. وبذلك تكون الوحدة غائية عامة.

وبمقتضى ذلك، فإن هذه المسائل الثلاث توضع على هذا النحو. فبما أن الجوهر هو سلب مطلق، فإنه يكون المماهاة الخالصة مع ذاته: إنه الواحد. لكنه كذلك ما للوحدة من سلب وهو مع ذلك في علاقة مع الوحدة. وبسبب هذا الوجود المتداخل بينهما، يتبين بوصفه ضرورة. وثالثا، فإن الواحد يتوافق مع ذاته من خلال صدوره عن إحالته إلى طابعه المختلف، تلك الوحدة التي لها مع ذلك، باعتبارها وجود الصورة الغارق في التلاحم مع ذاته، مضمون متناه، ومن ثم يتطور هذا الفرق الصوري، باعتباره كلا، فيمدنا بمفهوم الغائية لكنها غائية متناهية.

لكن قولنا إن هذه المفاهيم الثلاثة هي مفاهيم ثلاثة أديان، لا ينبغي أن يجعلنا نتصور أن كل واحد من هذه المفاهيم ينتسب حصراً لدين واحد، بل كل واحدة من هذه الخصائص تنتسب بالأحرى إلى الأديان الثلاثة. فحيثما يكون الواحد هو الجوهر، تكون الضرورة موجودة كذلك، لكنها تكون في ذاتها، وليست في خاصيته. وكذلك يتحدد الواحد بحسب أهداف، إذ هو يكون حكيماً. والضرورة هي كذلك واحدة. والغائية موجودة هنا كذلك. لكنها تقع خارج الضرورة. فإذا كانت الغائية هي الخاصية الأساسية، فإن القوة على تحقيق الأهداف تكون كذلك موجودة. والهدف ذاته هو المصير الحتم (الفاطوم). ويقتصر الفرق الذي هو فرق خصائص الشيء، والذي يعتبر جوهره، سواء كان ذلك الواحد أو الضرورة أو

القوة مع أهدافها. فليس الفرق إلا ما يعد، في هذا المضمار، خاصية أساسية للجوهر في كل واحد من هذه الأديان الثلاثة.

وما علينا النظر فيه بدقة الآن هو الصورة التي بحسبها تضمنت هذه الخصائص شكل أدلة على وجود الإله.

1- مفهوم الواحد

لا يتعلق الأمر هنا بالقضية: الإله ليس إلا واحداً. فبهذا المعنى لا يكون الواحد إلا صفة محمولة على الإله. فيكون لدينا الموضوع هو الإله، ومحمول يمكن أن يكون للإله غيره من المحمولات. فكون الإله ليس إلا واحداً، أمر ليس البرهان عليه بالعسير. فالوجود يتجه نحو الجوهر: والجوهر، من حيث هو منعكس على ذاته، هو ما سمي في غالب الأحيان موجوداً (آنس) أي فرد عين. فعندما نقول الإله واحد، فإن ذلك له دلالة أخرى، مثلما قيل سابقاً: المطلق، الوجود واحد «تو أون». فـ **بارميندس قال هكذا: الوجود هو الوحيد الموجود، أو الواحد هو الوحيد الموجود.** لكن هذا الواحد ليس إلا اللامتناهي المجرد، وليس هو اللامتناهي المنعكس على ذاته. ومن ثم فهو بالأحرى اللامحدد والعاجز. ذلك أنه مجرد مقارنة بين الوجود اللامتناهي المتنوع واللامتناهي، ويتمثل ضرورة في هذه العلاقة. فالقوة هي التي تُرى أولاً بوصفها الواحد، وهي في الحقيقة الكلي موضوعاً باعتباره القوة. فالواحد هو الجانب الواحد، ويقابله تنوع جوهر العالم. أما الواحد فهو الشخصية (الفرد العيني) والكلية المنعكسة على ذاتها، والتي يكون جانبها الآخر هو كل الوجود ذاته المعني فيه، بحيث يكون نفس الشيء قد عاد إلى وحدته.

والآن فالاسترياء يحيط بخاصية وحدة الإله، ويحاول البرهان عليها. لكن ذلك لا يمدنا بشكل برهان على وجود الإله. فالواحد يُميز عن أساس القيام. وتقتصر الفائدة على بيان خاصية الواحد، الوجود. والاسترياء يطابق ذلك، لأن الواحد هو الانعكاس على الذات.

وحينئذ فهذه الخاصية المتمثلة في أن الإله ليس إلا واحداً لا تتوجه أولاً إلا ضد الكثرة عامة، وفي حدود كونها كذلك، ضد الصورة الأخرى التي سننظر فيها بوصفها الصورة الثانية من هذه الدرجة. فدحض الخاصية الموالية يتقدم هنا كذلك. إلا أن هذه الصورة الثانية

في ذاتها أكثر تحديداً من حيث التحديد المفهومي. ولكن نظراً إلى أن الضرورة هي في ذاتها ولذاتها تحدد مقصور على كونه منشوداً، ولأنها مقصورة على كونها منشودة فإنها كثرة، وليس لها بعد الانعكاس المطلق في ذاتها، وينقصها خاصية كونها واحدة. وفي الحقيقة، فإن خاصية الواحد ما تزال كذلك وحيدة البعد، ذلك أنها ليست إلا الصورة المجردة لذاتها، وليست صورة متطورة من حيث المضمون.

إن تطور الضرورة لخاصية الواحدة هذه والسمو إلى هذه الذات الواحدة باعتبارها الواحد يتحقق حينئذ على نحو يجعل «**الكون واحداً**» يحاط به بوصفه صفة محمولة والإلهيه تفترض بوصفها الموضوع الحامل، وعندئك يتم بيان أن خاصية الكثرة في خلف مع التسليم الفرضي بذلك الموضوع. ويمكن الآن أن ننظر في علاقة الكثرة، بحيث إنها تحيل إلى بعضها البعض، ثم هي تتلامس فتتصادم. لكن هذا الصدام هو مباشرة ظهور التناقض ذاته، ذلك أن الآلهة المختلفة ينبغي أن تحفظ كيفيتها فيبرز التناهي حينئذ. وما كان الإله معتبراً كلياً والجوهر المسلم، فإن ذلك التناهي الذي يوجد في الكثرة ليس مناسباً لهذه الفرضية.

ففي الأشياء المتناهية نتصور فعلاً أن أنواع المدد القيامي، يمكن أن تكون في صدام، من دون أن تفقد قيامها بالذات. ومن ثم فإنه يبدو وكأنها لا تُقحم في الصدام إلا سطحها وتحفظ ذاتها وراءه. لذلك فإنه يحصل بين الباطن وعلاقات الموضوع (الذات) أو المدد القيامي مع الآخر فروق، ويبقى المدد القيامي منفعلاً وغير متضرر في نشاطه المعتاد. إلا أن هذا التفريق غير مؤسس. فنسبة الكثرة إلى المضمون وإلى القوة لا تتحدد إلا بالنظر إلى التناقض. وانعكاسها على ذاتها ليس إلا الخواء المضموني. ومن ثم فإذا كانت قائمة بذاتها كذلك من حيث الصورة، فهي متناهية مع ذلك من حيث المضمون. وهذا يعاني من نفس الجدل الذي يخضع له الوجود المتناهي. فبالقياس إلى مسلمة القوة المطلقة والسلب الكلي، يختفي مباشرة كل موجود، ومن ثم كل كثرة مثل هذا المتناهي الصوري. ففي فرضية الكلي يكمن في آن أن الصورة والمضمون لا يمكن أن ينفصلا، فتنسب إلى أحدهما كيفية تغيب عن الآخر. وإذن فبفضل خصائصها الكيفية تعلو الآلهة بعضها على البعض مباشرة.

ثم إن الكثرة تؤخذ كذلك بمعنى الاختلاف المجرد الذي لا يمسها. من ذلك كلام البعض عن كثرة من العوالم التي لا تتصارع ولا تتناقض فيما بينها. ويتمسك هذا التصور بعناد بالرأي

القائل إنه ليس بوسعنا أن ندحض مثل هذا الافتراض، لأنه لا يتضمن أي تناقض. لكنه بصورة عامة توجد إحدى صور الاسترياء الفاسدة المعتادة، وهي أنه بالوسع أن نتصور شيئاً ما. وبالفعل فيمكن أن نتصور كل شيء ونفس ذلك الأمر ممكن، لكن ذلك لا يعني شيئاً مطلقاً. وحينئذ فلو سألنا فيم يتمثل الفرق فسيجاب الواحد من الآلهة معادل في القوة للإله الآخر، ولا أحد منهما تكون له كيفية ليست عند الآخر، فيصبح الفرق بينهما لفظة خاوية. فالفرق ينبغي ضرورة أن ينحو مباشرة إلى فرق محدد. وبذلك ينقص بالنسبة إلى استريائنا للواحد من الآلهة ما هو ذاتي للآخر. لكن ذلك يكون بالنسبة إلى استريائنا فحسب. كما أن الصخرة بالنسبة إلى استريائنا ليست تامة تمام النبات. لكن الصخرة ذاتها لا ينقصها شيء. وهي لا تشعر بالنقص ولا تعلم عنه شيئاً. ونفس ذلك الفرق ليس إلا تصوراً بالنسبة إلى استريائنا.

كذلك يستدل الاسترياء. واستدلاله صحيح، إلا أنه بنفس القدر غير مناسب. فالكلي والجوهر يُفترض بوصفه قوة، ويُسأل هل تحمل عليه صفة الواحد. إلا أن خاصية الواحد خاصية مطابقة بعد للفرضية المسلمة مسبقاً، ذلك أن القوة المطلقة توجد مباشرة في خاصية التشخص العيني أو الواحد. وإذن فالدليل تام الصحة، لكنه غافل، إذ إنه يغفل كون القوة المطلقة ذاتها موجودة بعد في خاصية الواحد. والبرهان على صفات الإله ليست مهمة المفهوم عامة. وعلى هذا النحو فالإله لن يُعرف فلسفياً.

لكن المعنى الحقيقي لهذا المفهوم ليس في الواقع متمثلاً في كون الإله واحداً، بل في كون الواحد هو الإله، بحيث إن الواحد يستنفد هذا الجوهر[1] وهو ليس صفة محمولة عليه. وبذلك فهي ليست خاصية إلى جوار غيرها من الخاصيات، بل هي خاصية تستوفي الجوهر وتستغرقه، بمعنى أن القوة المطلقة بما هي ذاتية منعكسة على ذاتها. وإذن فالإله ذاته هو حركة الموضوع انطلاقاً من ذاته، وهو عودة إليها: إنه التحديد الذاتي لذاته باعتباره واحداً، بحيث يكون الموضوع والمحمول نفس الأمر، حركة أحدهما في الآخر هذه، وبحيث لا شيء يبقى موجوداً بينهما. ولعرض صورة هذا المفهوم بوصفه وساطة يظهر فيها المفهوم بوصفه دليلاً على وجود الإله، لا شيء يكون مناسباً، إذ إن ما منه ننطلق لنصل إلى حد الواحد،

(1) مشكل الفيزن أن أفضل ترجمة لها هي الذات بمعنى الكائن الموجود بعينه بما هو جوهر أول والحامل للماهية بوصفها جوهره الثاني (بالمعنى الأرسطي)، لكن المعنى الحديث لكلمة ذات يحول دون ذلك. لذلك ترجمناه بالجوهر بمعنى الماهية المتأننة.

هو اللامتناهي والنفي المطلق. فالواحد ليس إلا الخاصية التي تحصل، بحيث إنه يكون ما تكونه الذاتية المنعكسة على ذاتها. فالحركة، إن صح التعبير، لا تجري إلا ضمن الوجود في الذات، في اللامتناهي. وإذن فليس الأمر متعلقاً بوساطة الشكل كما سبق أن لاحظنا هاهنا. وبوسعنا أن نقول بالفعل إنه تقدم من اللامتناهي إلى الذاتية المتحددة في ذاتها. لكن البداية هي اللامتناهي. وهذا اللامتناهي باعتباره السلب المطلق هو الموضوع المنعكس على ذاته، حيث يقع تجاوز كل كثرة. فإذا أردنا أن ننظر في الوساطة بدقة، فإننا ننطلق من فكرة وتكون هذه الفكر مرئية باعتبارها فكرة المفهوم في ذاته ولذاته، المفهوم الذي انطلقنا منه نحو الآخر، نحو الوجود. لكننا لا نستطيع أن ننطلق هنا من المفهوم، وذلك لأن صورة البداية هذه تمدنا بدليل آخر عن وجود الإله، دليل ينتسب إلى الدين المسيحي، ولا ينتسب إلا إلى هذا الدين. فالواحد ليس بعد موضوعاً فيه بوصفه مفهوماً، ليس مفهوماً بالنسبة إلينا. والمفهوم الحقيقي الموضوع عينياً في ذاته كما هو في الدين المسيحي ليس بعد موجوداً هنا[1].

ولما كان المطلق محدداً هكذا بما هو واحد وقوة، فإن الوعي بالذات ليس إلا مظهراً منه. ولا غرو فهو هذا الوعي بالذات الذي يظهر له المطلق، والذي هو كذلك بالنسبة إليه علاقة إيجابية. ذلك أن انعكاس القوة في ذاتها صد مباشر، وذلك هو الوعي بالذات. وهكذا فإن التعين الشخصي والوعي بالذات يبدأ فيصبح هنا جديراً بالاعتبار، لكنه ما يزال مقصوراً على خاصية مجردة، بحيث إن الوعي بالذات بحسب مضمونه العيني يعلم ذاته بوصفها مجرد مظهر. إنه ليس حراً، وهو عديم السعة في ذاته، وعديم مجال الحركة، والقلب والروح يضيقان

(1) تعليق المترجم: العلاقة بين القضية التأملية وحركة الموضوع حركة هي تعينه في صفاته المحمولة عليه ليكون إياها وطبيعة المفهوم كلاهما ذو صلة بالغاية المحددة هنا، وهي إثبات خصائص الدين المسيحي الذي لا يقبله العقل الاستريائي أو استدلال الحصاة. وإذن فالتغيير المنطقي في نظرية القضية انتقالاً من القضية التحليلية التي يكون فيها الموضوع غير صفاته المحمولة عليه إلى القضية التأملية التي ينتقل فيها الموضوع إلى محمولات لتكون مراحل تعينه، هدفه بالأساس وضع نظرية منطقية تكون في آن عين الميتافيزيقا التي هي كذلك نظرية الألوهية. وبهذا المعنى ففلسفة الدين الهيجلية هي الأساس الحقيقي لكل نظرياته الفلسفية وهدفها الأساس تعليل ما يسميه بالأسرار المسيحية وخاصة عقيدة التثليث: بها بدأ في ظاهرياتية الروح وبها انتهى بالدروس في فلسفة الدين وخاصة بأدلة وجود الله ونقد التنوير وبيان أنه مستند إلى مفاهيم الحصاة لا العقل. وبين أن التثليث يقتضي منطقياً لتجاوز ما يحول دون جعله معقولاً جعل الرابطة المنطقية «هو» أو «موجود» تتحول إلى حركة حية هي حركة وجود الموضوع في تعينه المتدرج تحصيلا لصفاته التي تحمل عليه ذاتياً، فتنتقل من الـ«كون في الذات» إلى الـ«كون للذات» أي من الوجود بالقوة اللاواعي إلى الوجود بالفعل الواعي.

فينقبضان. ولا يتمثل إحساسه إلا في الشعور بالرب، وهو لا ينال وجوده وسعادته إلا في هذه السذاجة الضيقة. ومن ثم فعندما ينقطع الفرق، يكون القلب ما يزال مع ذلك مقيدا، وليس هو بحق طليقاً ومتحرراً. فالوعي بالذات لا يتركز إلا في هذه النقط. وهو يعلم ذلك فعلاً بوصفه جوهرياً (وهو لا يُقتل كما في البراهمان)، لكن ذلك غير جوهري في الجوهر.

2- الضرورة

إن الضرورة هي عين ما يوضع بوصفه وساطة. لذلك توجد هنا وساطة، بالنسبة إلى الوعي بالذات. فالضرورة حركة وعملية في ذاتها. وهي تتمثل في كون عرضي الأشياء، العالم يتحدد بوصفه عرضياً، ويتجاوز ذلك في ذاته عينها نحو الضرورة. ولما كان الجوهر المطلق يُحدس بما هو ضرورة في أحد الأديان ويعلم، فإن هذه العملية من ثم موجودة فيه. وقد يبدو وكأننا رأينا هذا الانتقال في التقدم من المتناهي إلى اللامتناهي: فحقيقة المتناهي كانت اللامتناهي، وتجاوز المتناهي في ذاته نحو اللامتناهي. وبذلك يرتد العرض كذلك إلى الخلف في الضرورة. أما هل لدينا خاصية التقدم من المتناهي إلى اللامتناهي، أو من العرضي إلى الضروري- فإن هذا الفرق يبدو في علاقة مع التقدم عديم الطابع الجوهري. وبالفعل فإنهما كلتيهما لهما نفس هذه الخاصية الأساسية وذلك صحيح من ناحية أولى، لكن الفرق من ناحية ثانية أكثر عينية من الصورة السابقة للعملية. وعندما نبدأ من المتناهي على التعيين، فإن الشيء يوصف ذلك الوصف. لكن البداية الأولى تتمثل في أنه معتبر وموجود، أو في أننا نأخذه أولاً بصورة إيجابية وموجبة. وغايته تكمن فيه فعلاً، لكنه ما يزال ذا وجود مباشر. والعرضي متعين بعد. والعرضي يمكن أن يوجود وألا يوجد. والعرضي هو الموجود بالفعل، ولكنه كذلك إمكان وجود له قيمة عدم الوجود. وإذن ففي العرضي يوضع نفيه فيه لذاته. ومن ثم فهو كذلك نقلة من العدم إلى الوجود. وخاصية العرضية [1] هي إذن خاصية أكثر ثراء

(1) تعليق المترجم: المشكل في ترجمة هذه المفردة هي أن المقصود بها ليس العرض في مقابل الجوهر بل المقصود بها الوجود العرضي في مقابل الوجود الضروري أي ما يسمى في المصطلح الكلامي الإسلامي بـ«الحادث» الذي لا يستمد قيامه من ذاته. وهو بعد قليل سيقابل بين نوعي العرض أي الذاتي والعام لأن الأول متصل ذاتياً بموضوعه (وذلك هو موضوع البرهان العلمي في فكر أرسطو) والثاني وليد الصدفة وهو لا يقبل المعرفة العلمية لعدم تحدد شروط حصوله ولعدم تناهيه. ولم نختر مصطلح الحادث لتجنب المعاني الكلامية رغم أن الوصل بالضرورة يقتضي أن يفاد به لكنه يحول دون التمييز بين نوعي الضرورة أعني ضرورة الوصل العقلي وضرورة الصدفة أو عديم =

وعينية من خاصية التناهي. وحقيقة العرضية هي الضرورة. إنها وجود عيني ناتج عن توسط عدمه مع ذاته. والواقع الفعلي هو ذلك الوجود الذي تكون فيه العملية منحصرة فيه هو ذاته، أي أنه ما يتساوق في ذاته بواسطة ذاته.

ولكن لا بد من التمييز في الضرورة بين:

*. الضرورة الخارجية هي بحق ضرورة عرضية. فعندما يكون أثر ما ناتجا عن علل، فإنه يكون ضرورياً. وعندما تتعاون على حصوله هذه المناسبة أو تلك، فلا بد من حصول إحداهما، هذه أو تلك. والمناسبات التي تمكن من ذلك بمفردها تكون مناسبات مباشرة. وعندئذ، فإن ما يحصل على هذا المستوى من الوجود المباشر ليس له إلا قيمة الإمكان. وحينئذ فالمناسبات التي هي من هذا النوع، المناسبات التي يمكن أن توجد وألا توجد، تكون الضرورة فيها نسبية، وتتعلق بالمناسبات التي تمثل البداية التي هي بهذه الصورة مباشرة وعرضية. وتلك هي الضرورة الخارجية التي لا تزيد قيمتها عن قيمة العرضية. ويمكننا أن نثبت الضرورة الخارجية، فيكون كذا أو كذا ضرورياً. لكن مناسبات حصولها تكون دائماً مناسبات عرضية، أي أنها يمكن أن تحصل والا تحصل. فيمكن لقرميدة أن تقع من سقف أحد البيوت فتصيب أحد المارة. والوقوع والتلاقي الحاصل بين وقوع القرميدة ومرور المار، يمكن أن يكون وألا يكون عرضياً. وفي هذه الضرورة الخارجية النتيجة وحدها هي الضرورية، أما المناسبة فهي عرضية. وهذه العلل المحددة والنتيجة مختلفتان لهذه العلة. فالأولى تتحدد بوصفها عرضية، والنتيجة بوصفها ضرورية– ذلك هو الفرق المجرد. لكنه كذلك فرق متعين: يخرج شيء آخر غير الشيء الذي وضع، ذلك أن الصور مختلفة، من ذلك أن مضمون الجانبين مختلف. فالقرميدة تقع عرضياً والإنسان المصاب بها ذات عينية وموته وسقوط تلك القرميدة عليه أمران مطلقا عدم التجانس، ومضمونان مختلفان تام الاختلاف. ويخرج من ذلك شيء مغاير تماماً باعتباره نتيجة مغايرة لما وُضع. وعندما ننظر في الكائنات الحية بحسب شروط الضرورة

= الوصل العقلي. وإذن فنحن لم نفعل حتى لا نفقد المعنى الاساسي في كلمة «تسوفلش» أي ما يمكن إفادته بالوجود الحاصل صدفة أو اتفاقاً عند النظر إليه منفصلاً عما يعلله، وذلك هو القصد الذي يمكن من بيان أنه أشبه بالعدم لما يفصل عما يعلله فيرد إليه من ثم وتلك غاية هيجل في عملية توليد المفاهيم بعضها من البعض، لتأسيس منطق القضية التأملية أو تحقق الموضوع وتعينه في صفاته التي تحمل عليه حملاً ذاتياً. ومن أكبر مصاعب ترجمة هيجل هذه العلاقة بين الاصطلاح الكلامي والفلسفي الوسيط والمصطلح الفلسفي الحديث في عصره ولعل لتكوينه الديني في ذلك الدور الأساس.

الخارجية، بما هي نتيجة الأرض والحرارة والنور والهواء والرطوبة إلخ.. باعتبارها وليدة هذه الوضعية، فإن ذلك تعبير عما يحصل بمقتضى الضرورة الخارجية. ولا غرو فلا بد من تمييزها عن الضرورة الحقيقية، الضرورة الباطنة.

**. إن الضرورة الباطنة تتمثل، على التعيين، في أن كل ما يسلم فرضاً بأنه علة أو مبرر ومناسبة يكون مختلفاً، فالضرورة توحد بينه وبين النتيجة المنتسبة إليه. فما يحصل في هذه الضرورة لا ينتج عنه شيء آخر يصدر عن المفروضات، بل إن العملية ليست إلا عملية يكون ما هو مفترض فيها هو ما يخرج في النتيجة كذلك، ويكون مساوقاً لها ويجد ذاته عينها أو كون المرحلتين مرحلة الوجود المباشر ومرحلة الصيرورة موضوعاً يجدهما موضوعين بوصفهما مرحلة واحدة. ففي الضرورة الخارجية تكون العرضية جوهرية، أو تكون مباشرة وجوداً. وما هو موجود ليس ما هو موضوع. والشروط لا تنتسب إلى الوحدة. إنها مباشرة. والنتيجة ليست إلا أمراً موضوعاً، وليست وجوداً. والتأثير هو الموضوع. والعلة هي الأصلي. أما في الضرورة الحقيقية، فإن ذلك يكوِّن وحدة. والوضعيات موجودة، لكنها ليست موجودة فحسب، بل هي كذلك موضوعة بفضل الوحدة. وهي في الواقع عرضية، لكنها في ذاتها عينها تتجاوز ذاتها وتتجاوز نفي وجودها. وهي وحدة الضرورة، بحيث يكون الوجود فيها أمراً منفياً. وحينئذ فالنتيجة ليست مجرد نتيجة، وليست مجرد أمر موضوع، بل هي تتصف بالوجود. وبذلك فالضرورة هي وضع الشروط التي هي بدورها موضوعة بتوسط الوحدة. فالنتيجة هي كذلك موضوعة بتوسط انعكاس الوحدة على ذاتها. لكن هذه الوحدة هي من ثم وجود النتيجة. وهكذا فما يحصل في الضرورة هو أن ما يحصل لا يكون إلا بالتساوق مع ذاته عينها. فالوحدة تقذف بنفسها وتتفرع إلى وضعيات تبدو عرضية. والوحدة تقذف بشروطها باعتبارها لا تقبل الريب، وباعتبارها حجارة لامبالية فتظهر مباشرة ولا تثير أي ريبة. والأمر الثاني، أي كونها موضوعة، لا ينتسب إليها، بل هو ينتسب إلى آخر، إلى نتيجتها. وهي إذن منقطعة في ذاتها، وظهور وضعها هو تجاوزها لذاتها، وتوجهها نحو آخر، نحو النتيجة التي لا تبدو آخر إلا في الظاهر، بالمقابل مع وجودها المفتت. لكن المضمون هو الواحد. فما هو في ذاته هو النتيجة. والمتغير الوحيد هو نوع ظهورها وأسلوبه. والنتيجة هي جماع ما تتضمنه الوضعيات وظهوره بما هو شكل. فالحياة هي ما يقذف بشروطه ومثيراته ومحركاته

إلى المقبل من وجوده، فلا نرى ثم كيف أن الحياة، بل الباطن، وما هو في ذاته، لا تظهر إلا في النتيجة. وإذن فالضرورة هي عملية كون النتيجة والمقدمات لا تختلفان إلا من حيث الصورة.

وحينئذ، فعندما ننظر في هذه الصورة وكيف تضمنت الضرورةُ شكلَ الدليل على وجود الإله، فإننا نرى أن المضمون هو المفهوم الحقيقي. فالضرورة هي حقيقة العالم العرضي. ومفهوم الإله هو الضرورة المطلقة. إن هذا هو الموقف الضروري والجوهري، وهو ليس الأسمى والأحق. لكنه هو ما يصدر عنه ما هو أسمى وما هو شرط للمفهوم الأسمى الذي يفترضه. وإذن فالمطلق هو الضرورة. لكن مفهوم الضرورة المطلقة لا يطابق الفكرة التي ينبغي أن تكون لدينا عن الإله، والتي هي ليست مفروضة بوصفها تصورا. فالمفهوم الأعلى عليه أن يعقل ذاته. وذلك نقص في هذا الدليل على وجود الإله.

أما في ما يخص الصورة في علاقتها بالضرورة المطلقة، فإنها الدليل الكوني المعلوم وهو ببساطة يعني أن: الأشياء الحادثة تفترض مسبقاً (تتسلم) ضرورة مطلقة، والآن فإنه توجد أشياء عرضية (حادثة)– أنا والعالم منها– إذن توجد علة ضرورية مطلقة.

والنقص في هذا الدليل يتبين بيسر. فالمقدمة الكبرى تقول: الأشياء العرضية تفترض علة ضرورية مطلقة. وهذه القضية تامة الصحة عامة. وهي تعبر عن علاقة الترابط بين العرضي والضروري. وحتى نبعد المناكفات العادية، فإننا لا نحتاج إلى القول إنها تفترض علة ضرورية مطلقة، وإذن فهذه علاقة بين أشياء متناهية، بل يمكن لنا أن نقول إنها تفترض أشياء ضرورية مطلقة، حتى يكون ذلك معتبراً موضوعاً (بالمعنى المنطقي). وإذن فالقضية تتضمن بدقة تناقضاً ضد الضرورة الخارجية. فالأشياء العرضية لها علل، وهي ضرورية. لكن ما به تكون ضرورية، يمكن هو نفسه ألا يكون إلا أشياء عرضية فيتسلسل الأمر إلى غير غاية. والقضية تقطع هذا التسلسل. ولها في ذلك تمام الحق. فما تقتصر ضرورته على الضرورة العرضية لا يكون ضرورياً عامة. والضرورة الحقيقية مناقضة لهذه القضية. والترابط هو بصورة عامة ترابط صحيح: فالأشياء الحادثة تفترض الضرورة المطلقة. لكن نوع الترابط ليس تاما. وعلاقة الترابط تتحدد بوصفها فارضة وطالبة. وتلك علاقة ترابط لدى الاسترياء الساذج الذي يحتوي على كون الأشياء الحادثة، توضع إلى جانب والضرورة إلى جانب ثان، بحيث يتم الانتقال من إحداهما إلى الأخرى، والجانبان متجاوران دون تداخل بثبات. وبفضل

ثبات هذا الوجود تصبح الأشياء العرضية شروطاً لوجود الضرورة. وقد تم التعبير عن ذلك في المقدمة الصغرى بصورة أكثر وضوحاً: توجد أشياء عرضية، وينتج عن ذلك وجود علة ضرورية مطلقة. ولما كانت علاقة الترابط قد صيغت على نحو يجعل موجوداً مشاركاً لموجود آخر، فكأن ذلك يكمن فيه أن الأشياء العرضية شارطة للضرورة المطلقة،، إحداهما شارط للأخرى. وبذلك تبدو الضرورة مفروضة من الأشياء العرضية ومشروطة بها. فتوضع الضرورة المطلقة في تبعية، بحيث إن الأشياء العرضية تبقى قائمة خارجها.

إن علاقة الترابط الحقيقية تتمثل في أن الأشياء العرضية موجودة. لكن وجودها ليس له إلا قيمة الإمكان. فهي توجد وتسقط، بل هي مجرد مسلمة فرضاً، بفضل عملية الوحدة. ووجهها الأول هو صيرورتها موضوعة مع ظاهر الوجود المباشر. ووجهها الثاني هو كونها ستُنفى وكونها تُعلم بوصفها مظهراً. وهي إذن في العملية مرحلة جوهرية. ويمكننا بذلك أن نقول إنها شرط جوهري للضرورة المطلقة. فلا غرو، أنه يمكننا، في العالم المتناهي، أن نبدأ من مثل هذه الأشياء المباشرة. أما فيما هو حقيقي، فليست الضرورة الخارجية إلا هذا المظهر والمباشر، ليست إلا أمراً موضوعاً. وذلك هو النقص في هذا النوع من الوساطات التي تعد أدلة على وجود الإله. فالمضمون هو الحقيقي المتمثل في كون المطلق ينبغي أن يُعلم بوصفه الضرورة الملطقة.

***. وأخيراً فإن الضرورة المطلقة حرية، وتتضمن في ذاتها الحرية. ذلك أنها بالذات مساوقة لذاتها عينها. إنها لذاتها بإطلاق، ولا تتبع غيرها. وليس اثرها إلا مساوقتها لذاتها عينها. وليست عمليتها إلا أن تجد ذاتها– ووجود الذات هذا هو الحرية. وبما هي في ذاتها، فإن الضرورة حرة. والفرق الوحيد يوجد في الظاهر. وقد رأينا ذلك في (مفهوم) العقاب. فالعقاب يحصل للإنسان وكأنه ضرر وعنف وقوة غريبة، باعتباره ليس هو الذي يوجد نفسه، بل هو ضرورة خارجية، وأمر خارجي يعمل فيه، ويقع فيكون من فعل فاعلٍ آخر. فالعقاب ينتج عن عمل الجاني، لكنه أمر آخر مغاير لما أراد. فإذا علم الإنسان العقاب بوصفه عدلاً، فإنه سيعتبره نتيجة عمله، وقانون إرادته قانونها الذي يوجد في عمله ذاته. إنه معقول عمله الذي يحصل له بظاهر آخر. فهو لا يعاني من أي عنف، بل هو يحمل فعله الذاتي له، ويشعر فيه بأنه حر. وما يحصل له هو ما هو ذاتي له، إنه حق عمله ومعقوله. لكن الضرورة

لا تحتوي على الحرية إلا في ذاتها، وهذه وضعية جوهرية. إنها ليست إلا حرية صورية، حرية ذاتية. وفي ذلك يكمن أن الضرورة ما زالت خالية من كل مضمون.

وإذ إن الضرورة هي تناسق بسيط مع ذاتها، فإنها هي الحرية. وفيها نطلب الحركة والوضعيات إلخ... وهذا هو جانب الوساطة، إذ نقول: إن كذا ضروري، وإذن فكذا وحدة. فما هو ضروري هو ما هو موجود. وهذه عبارة بسيطة. إنه النتيجة التي انتهى إليها تساوق العملية. إنه العلاقة البسيطة مع الذات عينها. إنه وجود الذات لذاتها. فالضرورة هي الأمر الأكثر حرية. ولاشيء يحددها أو يقيدها. وكل التوسطات يتم تجاوزها هنا مرة أخرى. والضرورة هي الوساطة التي تتخلى عن ذاتها– إنها في ذاتها حرية. ولا غرو فإن التدبر الساعي إلى الخضوع للضرورة كالحال عند اليونان وعند المسلمين كذلك يحتوي في ذاته على الحرية، لكنها حرية موجودة في ذاتها (= بالقوة) حرية صورية. فأمام الضرورة لا قيمة لأي مضمون ولا لأي مشروع أو خاصية. وفي ذلك كذلك يمكن نقصها.

إن الضرورة بمقتضى مفهوم الأسمى، الضرورة الفعلية، هي بالذات الحرية بما هي حرية، وهي المفهوم بما هو مفهوم، أو، بصورة أكثر تحديداً، هي الهدف. فالضرورة هي، على وجه التعيين، عديمة المضمون، أو أن الفرق الموجود فيها ليس فرقاً موضوعاً. إنها العملية التي رأينا، أعني الصيرورة الخالصة التي تكون الفروق فيها من باب المنشود لا الموجود، وما هو موجود فيها كذلك هو بالفعل فرق، لكنه ليس فرقاً موضوعاً بعد. إنها ما يساوق ذاته. وفي الحقيقة لا تكون هذه المساوقة إلا بتوسط. ومن ثم فالطابع المختلف موضوع عامة. إنها في المقام الأول ما تزال تحديداً ذاتياً مجرداً، والتحديد والتعين ما يزال من باب المنشود عامة. وحتى تكون الخاصية فعلية، فينبغي أن ينتسب إلى ذلك، أن يكون التعين والانتقال إلى مساوقة الذات متساندين بالمقابل مع الانتقال في العملية بوصفها موضوعة، حافظة لذاتها في الضرورة. والمطلوب هو وضع التحدد، وإذن فهذا هو ما يساوق ذاته، إنه المضمون الذي يحفظ ذاته. وهذه المساوقة للذات تتحدد بوصفها مضموناً يحفظ ذاته، إنه هدف.

وعلينا أن نلاحظ في هذا التحدد، في عملية المساوقة لشكلي التحدد. فالتحدد بما هو مضمون محافظ، يساوق العملية من دون أن يتغير، يبقى هو هو خلال الانتقال. ثم إن خاصية الصورة لها هنا شكل الذات والموضوع. فالمضمون هو في المقام الأول ذاتية، والعملية تتمثل

في كونها تتحقق في شكل الموضوعية. وهذا الهدف المتحقق في الوجود الفعلي هدف. ويبقى المضمون على ما كان عليه. وهو ذاتي، لكنه في نفس الوقت موضوعي كذلك.

3- الغائية

وبذلك فقد وصلنا إلى الغائية. ففي الهدف يشرع المفهوم في الوجود المتعين الحر عامة، الموجود بما هو. إنه الموجود عند ذاته، والمحافظ عليها، وبصورة أدق فهو الذات. إن الذات تحدد ذاتها في ذاتها. وهذا التحديد هو، من جهة أولى، مضمون، والذات حرة في كونها قائمة في ذاتها عينها، وحرة من المضمون. إنها مضمون ذاتها، وهي لا قيمة لها إلا عندما تريد أن تضفي عليه القيمة. وذلك هو المفهوم عامة.

لكن الذات تحقق المفهوم كذلك في الوجود الفعلي. والتعين المتشخص هو، في المقام الأول، البسيط الذي يكون محفوظاً في المفهوم على شكل الوجود لدى الذات، وعلى شكل العودة إلى الذات. وهذه الذاتية، رغم كونها كلا، فهي، مع ذلك في آن، وحيدة البعد وذاتية، وليست إلا مرحلة من الصورة الكاملة. وتلك هي خاصية كون المضمون ليس إلا موضوعاً في شكل المماثلة التي للتساوق مع الذات عينها. وصورة التساوق مع الذات هذه صورة بسيطة للماهاة مع الذات، والذات هي كل الوجود عند الذات عينها. لكن الخاصية هي، بالنسبة إلى الذات، أن يكون لها هدف مضاد للكل، وأن تريد من ثم تجاوز هذه الصورة لتحقق الهدف. لكن الهدف المحقق يبقى منتسباً إلى الذات– وفي نفس الوقت تكون ذاته له في كونه يحققه لذاته، فيخلص ذاته من البساطة. لكنه، في نفس الوقت، يبقى محفوظاً في التعدد المتنوع. ذلك هو مفهوم الغائية.

وعلينا الآن أن ننظر في العالم بوصفه غائياً. فقد حصلنا سابقاً على الخاصية التي مفادها أن الأشياء عرضية. والخاصية الرفيعة هي النظر الغائي للعالم وفكرة غائيته. فيمكننا أن نسلم بالخاصية الأولى. لكننا قد نجادل فنسأل إن كان يحق للإنسان أن ينظر إلى الأشياء نظرة غائية، نظرة تعتبر بعض الأشياء غايات بالقياس إلى تلك الأشياء الأخرى التي تعاملها معاملة الأدوات. ويمكن للمجادل أن يدعي أن ما يبدو هدفاً لعله ليس إلا ما يقبل الإنتاج آليا في وضعيات خارجية. وهنا تبدأ خاصية متينة على التعيين. فالهدف يحفظ ذاته في العملية.

وهو يبدأ وينتهي. وهو أمر ثابت. وهو ما يحذف من العملية وله سببه في الذات. والنقيض يتمثل من ثم في سؤال: هل علينا أن نبقي على وجهة النظر القائلة بتحدد الأشياء بغيرها من الأشياء، أعني في عرضيتها وفي ضرورتها الخارجية أم في الهدف؟ وسبق بعد أن لاحظنا أن الضرورة الخارجية تضاد الهدف، وهي الوضع بفضل الغير. وتعاون الوضعيات هو المنتج لها فيحصل شيء آخر. والهدف على العكس، هو الباقي، وهو الدافع والفاعل، وهو محقق ذاته. ومفهوم الضرورة الخارجية والغائية مفهومان متعارضان.

وقد رأينا أن الضرورة الخارجية ترد إلى الضرورة المطلقة التي هي حقيقتها. وهذه الضرورة المطلقة هي في ذاتها حرية. وما هو في ذاته ينبغي أن يوضع. وهذه الخاصية تظهر بوصفها ذاتية وموضوعية في آن. وبذلك يكون لدينا هدف. فإنه ينبغي أن نقول إن الأشياء– ما كانت بالنسبة إلينا في الوعي المباشر وفي الوعي المسترئي– فإنها ينبغي أن تُحدد بوصفها غائية، وذات هدف في ذاتها. فالنظر الغائي نظر جوهري.

لكن هذا النظر له في آن فرق في ذاته، الفرق بين الغائية الباطنة والغائية الخارجية. والغائية الباطنة يمكن كذلك أن تكون، هي بدورها من حيث مضمونُها، غائية متناهية. وبذلك فهي تقع مرة أخرى في علاقة الغائية الخارجية.

*– الغائية الخارجية. يوجد هدف موضوع على أي نحو، وينبغي أن يتحقق. وحينئذ، فالذات تكون، في حدود تناهيها مع أهدافها، وجوداً مباشراً، فيكون لها بذلك خاصية أخرى للتحقق خارجها. فالذات هي، من ناحية أولى، مباشرة، فتكون كذلك مباشرة مع أهدافها، ويكون جانب التحقيق جانباً خارجياً، أعني أن التحقيق يوضع بوصفه مادة، أي ما هو موجود مسبقاً خارجها، وهو يستعمل لتحقيق الهدف. إنه في الحقيقة ليس إلا أداة بالمقارنة مع الهدف– وهذا الهدف هو المحافظ على ذاته والثابت، والوجود الآخر أي جانب الحقيقة الواقعة والمادة يكون، بالمقارنة مع الهدف الثابت، أمراً غير قائم بذاته، وليس موجوداً لذاته، بل هو مجرد أداة ليس له في ذاته أي روح، إذ إن الهدف موجود خارجه، وينبغي أولاً أن يُخيل له[1] ما سيتحقق في المادة بفاعلية الذات. وبذلك فللغائية الخارجية

(1) في w الأعمال: الضمير يشير إلى الجنس المحايد، وليس إلى العاقل كما تم التصحيح في النص الألماني، لأن الهدف مذكر وليس محايد الجنس.

موضوعية خارجية غير قائمة بذاتها موضوعية تكون الذات بالقياس إليها بما لها من غايات هي الثابت. فالمادة لا يمكنها أن تصمد، إنها مجرد مادة للغاية التي تتحقق فيها. والغاية المحققة هي بدروها مجرد شكل خارجي كذلك بالنسبة إلى المادة. ذلك أن هذه المادة سابقة الوجود مباشرة. ومن ثم فهي غير قائمة بذاتها، لكنها كذلك قائمة بذاتها. وإذن ففي ترابطهما تبقى الغاية والوسيلة متخارجتين إحداهما بالنسبة إلى أخراهما. فالخشب والحجر وسيلتان، والهدف المحقق هو كذلك خشب وحجر حصلا على صورة: لكن المادة ما تزال مع ذلك خارجية بالنسبة إلى الغاية.

**. إن الغاية الباطنة هي الغاية التي تكون وسيلتها فيها هي ذاتها. من ذلك أن الغاية الذاتية الحية تجعل نفسها غاية، وما هو غاية هنا هو وسيلة كذلك. فالكائن الحي هو هذا الكائن الباطن البسيط الذي يحقق ذاته في أعضائه، في الجهاز المتعضي. ولما كانت الذات تنتج ذاتها بذاتها، فإن الغاية تكون وسيلتها في ذاتها عينها. وكل عضو (غاية) يوجد ذاته ويحفظها. وهو في آن وسيلة ينتج الأعضاء الأخرى ويحفظها. وهو يَستهلك ويُستهلك. وهذه الصورة للأجزاء المادية هي التي تبقى وتحافظ على ذاتها في هذه العملية. وبذلك فالكائن الحي هو غاية في ذاته عينها.

لكن هنا يبرز أمر مفاده أن الغاية الذاتية هي في آن علاقة غائية خارجية. فالحياة العضوية ذات علاقة بالطبيعة اللاعضوية. وهي تجد فيها غذاءها الذي تحفظ به نفسها. وهذا الغذاء قائم الذات بالقياس إليها. وإذن فالغائية الباطنة لها علاقة خارجية. والحياة يمكنها أن تهضم الغذاء، لكنه سابق الوجود عليها وليس موضوعاً من قِبلها. وبوسع الحياة أن تنتج أعضاءها الذاتية. لكنها لا تنتج غذاءها- وهنا نكون في مجال الغائية المتناهية، أما الغائية المطلقة فسنراها لاحقاً.

وحينئذ فالنظر الغائي للعالم يتضمن الصور المختلفة من الغاية عامة. وتوجد غايات ثابتة ووسيلة، كما أن الغاية الذاتية مجرد غاية متناهية وتابعة، وهي بحاجة قصدية لوسيلتها. وهذه الغائية متناهية إلى هذا الحد. فالتناهي هو، في المقام الأول، في هذه العلاقة الخارجية للوسيلة، للمادة. والغاية لا يمكن أن تقوم من دون هذه الوسائل التي هي بدورها لا تقوم من دون أن تكون عاجزة بالقياس إلى الغاية.

***. والحقيقة الموالية لهذه العلاقة بين الغاية والوسيلة هي القوة الكلية، حيث تكون الوسائل موجودة في ذاتها بالنسبة إلى الغاية. فمن منطلق موقف الغائية، يمكن للأشياء التي هي غايات وللقوة أن تتحقق. لكن القوة لا يمكن أن تضع الوسائل. فالغاية والمادة كلتاهما تظهر باعتبارها غير مبالية بالأخرى. فكلتاهما موجودة. والوسيلة موجودة بوصفها متقدمة الوجود على الغاية. وحينئذ فكونها في ذاتها، أمر ضروري. والقوة هي التي تضع الغاية. والغاية الذاتية في وحدة مع الوسيلة. وحتى تتمكن من تجاوز تناهي العلاقة الملحوظ، فينبغي أن تحصل حتى تظهر العملية بكاملها في الغاية الباطنة. فالحي له غايات في ذاته عينها، وله وسيلة وجوده ومادته– إنه يوجد بوصفه قوة الوسيلة ومادتها. وهذا لا يوجد أولاً إلا بالنسبة إلى الفرد الحي. فله في أعضائه الوسائل. وإذن فالمادة هي كذلك هو ذاته. وهذه الوسائل تتخللها الغاية، وهي ليست قائمة بذاتها. ولا يمكنها أن توجد من دون نفس، من دون وحدة الجسد الحية التي تنتسب إليها. وحينئذ فهذا ما ينبغي وضعه بوصفه كليا، أعني بوصف الوسائل والمواد التي تظهر عرضية بالقياس إلى ما هو الغاية في ذاته، بحيث إنها في الحقيقة خاضعة لقوتها، وليس لها من روح إلا في الغاية، رغم أن ما يظهر من قيام بذاتها غير مبال بها. فالفكرة الكلية هي في هذا المضمار القوة التي هي قوية بمقتضى الغايات، القوة الكلية. وفي حدود كونها غاية ذاتية، وفي حدود وجود الطبيعة اللاعضوية خارجها فإن هذه الطبيعة اللاعضوية تنتسب، في الواقع، إلى القوة التي هي قوية بمقتضى الغايات، بحيث إن الموجودات التي تظهر مباشرة لا توجد بالنسبة إلى الغاية. ويمكننا أن نقول إنه يوجد من الغايات ما هي غايات في ذاتها، ومنها ما تظهر بوصفها وسائل، لكن هذه الخاصية لا تصمد لأن الأولى يمكن أن تكون هي بدورها وسائل نسبية، في حين أن الثانية يمكن أن تكون ثابتة القيام بالذات. وهذا النوع الثاني من الغايات التي تظهر قائمة بالذات لا تعمل بفضل قوة الغاية، بل هي تعمل بفضل قوة أعلى، توضع موجودة في ذاتها، قوة تعملها بصورة مناسبة للغاية.

وذلك هو مفهوم القوة التي هي فاعلة بمقتضى الأهداف. فحقيقة العالم هي هذه القوة. إنها قوة الحكمة، القوة الكلية بإطلاق. ولما كان تجليها هو العالم، فإن حقيقتها هي الوجود في ذاته ولذاته، وجود تجل لقوة حكيمة.

وبصورة أدق، فإنه علينا أن ننظر الآن في الدليل على وجود الإله، الدليل المؤسس على هذا المفهوم (مفهوم القوة الحكيمة). وبالتعيين، فإن القوة الحكيمة هي العملية المطلقة في ذاتها عينها، إنها قوة التأثير، القوة الفاعلة. إنها هذه القوة الحكيمة التي تضع عالماً له أهداف في ذاته. وهذا العالم هو إظهار ذاته، والانتقال إلى الوجود العيني. والوجود العيني هو عامة وضع الفرق، وضع تنوع الوجود الخارجي. وبذلك نجد الفرق في خاصية أهم، وأكثر جوهرية. فالقوة تنتج بوصفها حكمة، والمنتَج هو الفرق. ويتمثل الفرق في أن يكون أحد الموجودات غاية في ذاته، وأن يكون موجود آخر وسيلة له، وهو مجرد وسيلة مناسبة للغاية وعرضية، وليست غاية في ذاتها. وهذا التمييز المتمثل في كون الواحد وسيلة للآخر، ذلك هو الأمر الأول. وآخر الوساطة يتمثل حينئذ في كون العلاقة بين هذين الوجهين هي القوة، أو هي بالتعيين ما يحدد أحدهما فيجعله غاية، ويحدد الثاني فيجعله وسيلة، ومن ثم فهي حفظ الغاية. ووجه الفرق هذا هو الخلق وهو ينطلق من المفهوم. والقوة الحكيمة تؤثر وتفرق. ومن ثم فهي خلق.

وما علينا ملاحظته، هو أن هذا القسم من الوساطة لا ينتسب إلى دليل الوجود على الإله. ذلك أن قسم الوساطة هذا يبدأ من مفهوم القوة الحكيمة. إلا أننا هنا لسنا بعد في الموضع الذي يكون فيه الدليل منطلقاً من المفهوم، بل هو ينطلق من الوجود العيني.

*. إن المفهوم الحقيقي للخلق لم يحن أوانه إلا هنا. ذلك أنه لم يكن واردا في ما تقدم من أنظارنا. فقد كان لدينا أولاً اللاتناهي ثم القوة باعتبارهما جوهر الإله. وفي اللامتناهي لا نجد إلا سلب المتناهي. كما أن الوجود المتناهي ليس إلا راجعاً للضرورة– فالأشياء تختفي فيه بوصفها عرضية. أما ما هو موجود، فليس هو إلا نتيجة. وفي حدود كونه موجوداً، لا يفيد ذلك إلا أنه موجود، وليس كيف هو موجود. فيمكنه أن يكون على ما هو عليه، ولا يمكن أن يكون بخلاف ذلك، عادلا أو غير عادل، سعيداً أو غير سعيد. وما يحصل بحسب الضرورة لا يحصل إلا على سبيل الإيجاب الشكلي، وليس بمقتضى المضمون. ذلك أن ما لا يكون غاية مطلقة لا يصمد أمام أي شيء، وليس هو بشيء. ففي الخلق وحده يوجد الوضع والوجود الوضعي للموجودات الموجبة، وليس المجرد منها فحسب، بل وكذلك تلك التي تكون ذات مضمون. ولهذه العلة بالذات، يكون الخلق لا محل له إلا هنا. فهو ليس فعل القوة

من حيث هي قوة، بل هو فعلها من حيث هي (قوة) حكيمة. ذلك أن القوة لا تتحدد بذاتها وإلا بما هي حكيمة. فما يظهر بوصفه متناهياً هو بعد متضمَّن فيها كذلك. وللخصائص هنا إيجابها، أعني أن الموجودات المتناهية أي المخلوقات لها إيجاب حقيقي. إنها أهداف معتبرة. والضرورة تنزل إلى مرتبة الوجه من الغايات. فالغاية هي الثابت من القوة وبالمقابل معها وبفضلها. والضرورة هي من أجل الغاية، وعمليتها هي في حفظ الغاية وتحقيقها، وهي تقوم متعالية عليها، ومتجاوزة لها. ومن ثم فالضرورة توضع بوصفها ليست إلا جانباً، بحيث لا يخضع لها إلا جزء من خلق هذه القوة. ومن ثم فهو يظهر بوصفه عرضياً. فمن مفهوم القوة الحكيمة ينطلق الوضع مع هذا الفرق.

**. وهكذا فلدينا وجهان بفضل المفهوم. فلنا من ناحية أولى وجه الغايات، ولنا من ناحية ثانية وجه العرضي. والأمر الثاني هو وجه الوساطة بين الغاية والعرضي. فهما مختلفان بصورة عامة- الحياة واللاحياة- كل منهما موجود لذاته بنفس الحق. إنهما موجودان. وليس أحدهما أحق بالوجود من الثاني. والغايات حية. وهي من ثم أفراد تلك الأشخاص العينية مباشرة، وهي هذه النقاط المشتتة التي هي لذاتها بالقياس إلى غيرها والتي تصمد أمامه. والوساطة بينهما تتمثل في كونهما كليهما ليسا موجودين لذاتهما بنفس الكيفية. فالأولى غايات لذاتها والأخرى ليست إلا موجودات لذاتها بوصفها مواد، وليس لها دلالة سامية، رغم أنها كائنات حية كذلك.

وهذه الخاصية الثانية، أو الوساطة، هي تلك التي يتم تصورها في شكل الدليل الطبيعي الإلهي لوجود الإله.

فالحي هو على التعيين قوة. لكنه ليس كذلك أولاً إلا في ذاته عينها. فالنفس الحية هي القوة في أعضائها، لكنها ليست بعد متجاوزة لما هو غير عضوي وهو موجود كذلك وهو لا متناهي التعدد والتنوع. كما توجد من ناحية أولى الكيفية كذلك، ذلك الوجود المباشر في المقام الأول والكائنات الحية. وكلاهما لا مبال بالآخر. والكائنات الحية تحتاج إلى المادة التي هي موجودة في تعينها المحدد، والتي تنسب إليها، والأمر الثاني الذي لا يوجد إلا عندما تكون الكائنات الحية متجاوزة له. وحينئذ فالحصاة قد أنشأت بمقتضى هذا الجانب الدليل الذي يسمى الدليل الطبيعي الإلهي.

إن الوجود فيه، على التعيين، أمران كلاهما لا مبال بالآخر. ومن ثم فالمطلوب أمر ثالث تتحقق بفضله الغاية. فالوجود المباشر هو الوجود الذي تكون عناصره بعضها لا مبال بالبعض الآخر. وهنا يكون السلطان للخير المتمثل في كون التحديد يحيل إلى ذاته ولا مبالياً بغيره، وفي كونه مختلفاً، أما كونه متناقضاً، فذلك ما لا يوجد في الوجود المباشر. فمفهوم القوة الحكيمة هو ذلك الباطن، وذلك الوجود في الذات، ثم هو ما يُستنتج انطلاقاً منه الدليل الغائي بحسب أسلوبه. فالدليل الغائي له المراحل التالية كما عرضها كنط. وقد فحص كنط هذه المراحل ونقدها بوصفها أدلة، أمرها محسوم.- ففي العالم توجد آثار دالة وعلامة لتنظيم حكيم بحسب الغايات. فالعالم مليء بالحياة، الحياة الروحية والطبيعية. وهذه الكائنات الحية ذات تنظيم جهازي في ذاتها. فحتى بالنظر إلى هذه الأجهزة المنظمة، فإنه بوسعنا أن نعتبر الأجزاء غير مبال بعضها بالبعض، والحياة هي، في الحقيقة، تناغم هذه الأجزاء. لكن كونها توجد في تناغم لا يبدو ذا أساس في الوجود. ثم إن الكائنات الحية لها علاقة بما يوجد خارجها. وكل واحد منها ذو علاقة بالطبيعة اللاعضوية التي تخصه. فالنباتات تتطلب مناخاً مخصوصاً وأرضية معينة، والحيوانات تتكون من أنواع مخصوصة إلخ... إنها طبائع مخصوصة. والحياة مقصورة على الإنتاج، لكنها ليست متجاوزة إلى غيرها مما تصدر عنه، بل هي باقية ذاتها دائمة التغيير للعملية وبانية له. وتناغم العالم العضوي واللاعضوي وغائية الوجود بالنسبة إلى الإنسان بما تكون، تضع الإنسان الذي يشرع في التفكير في وضع المتعجب. ذلك أن ما يمثُل أمامه، في المقام الأول، موجودات قائمة الذات موجودة لذاتها بصورة كاملة، لكنها متناغمة مع حياته. والعجيب هو كون نفس الموجودات التي هي جوهرية بالنسبة إلى بعضها البعض، تبدو للوهلة الأولى غير مبال بعضها بالبعض- فيكون العجيب إذن هو النقيض بالقياس إلى هذه اللامبالاة، أعني بالتعيين الغائية. وإذن فإنه يوجد مبدأ آخر بإطلاق غير الوجود اللامبالي.

وهذا المبدأ الأول ليس إلا مبدأ عرضياً. إنه الطبيعة، إذ إن الأشياء كان يمكن ألا تتناغم من ذاتها، بسبب مثل هذه الكثرة من الوجودات لتحقيق قصد. ولهذه العلة فإن مبدأ عقلياً منظما يصبح مطلوباً، مبدأ هو غيرها.

إن كون الأشياء غائية ليس بالأمر الذي يوضع بسبب الأشياء ذاتها. فلا غرو أن الحياة

فاعلة، وأنها تستعمل الطبيعة غير العضوية، وأنها تحفظ ذاتها بهضمها، وأنها تنفيها وتضع وحدة ذاتها بذلك، لكنها بذلك تحفظ نفسها. كما أنه لا ريب أن فاعلية الذات هي التي تجعلها مركزا، وتجعل غيرها وسيلة. لكن الخاصية الثانية هي خاصية خارج الحياة والذات. فلا غرو أن البشر يستعملون الأشياء ويهضمونها. لكن أن تكون مثل هذه الأشياء موجودة، ذلك ما ليس من وضعهم. وكون الأشياء لا يبالي بعضها بالبعض خارجياً، من حيث وجودها، فذلك مثله مثل وجودها ليس موضوعاً بفضل الغاية. ولا مبالاة الأشياء بعضها بالبعض هذه ليست علاقتها الحقيقية، بل هي مجرد ظاهر من الوجود. فالخاصية الحقيقية هي الخاصية الغائية للغائية. وإذن ففيها يكمن عدم اللامبالاة بين الموجودات بعضها إزاء البعض. وتلك علاقة جوهرية، علاقة معتبرة وحقيقية. والدليل يبين ضرورة جوهر أسمى منظم. ذلك أن كون العلة واحدة يُستنتج من وحدة العالم.

ولقائل أن يقول ضد هذا الرأي: إن هذا الدليل يبين أن الإلة لا يحدد هنا إلا بوصفه بَناءً وليس خالقا. ففعله لا يتعلق إلا بالصور العرضية، وليس بالمدد القيامي. فما هو مطلوب، على التعيين، يقتصر، حسب رأي هذا القائل، على عدم التناسب، أي على كيفية الأشياء بعضها إزاء البعض، في حدود كونها من وضع هذه القوة. ويقول كنط إن هذه الكيفية ليست إلا صورة. وعنده أن القوة الواضعة ليست مؤثرة إلا في الصور، وليست خالقة للمادة.- وبخصوص هذا النقد، فإن هذا التمييز في الحقيقة لا يقول شيئاً. فوضع الصورة من قبل القوة لا يمكن أن يكون من دون وضع المادة. فعندما نكون على مستوى المفهوم، علينا أن نواصل فنتقدم نحو الفرق بين الصورة والمادة، وعلينا أن نعلم أن الصورة المطلقة شيء حقيقي، ومن ثم فالصورة شيء، وأنها من دون مادة لا شيء. وعندما يدور الكلام هنا على الصورة، فإنه يبدو وكأنها كيفية خاصة. لكن الصورة الجوهرية هي غاية. وهي المفهوم ذاته. إنها المدد القيامي ذاته. إنها الروح. وإذن فما يمكن أن نميزه، بوصفه مادة، هو شيء شكلي، وأمر ثانوي بالكامل، أو هو مجرد تحديد شكلي في ا لمفهوم.

ثم يضيف كنط: إن الدليل يذهب من العالم ومن نظامه الملحوظ فحسب ومن غائيته التي هي عنده وجود عرضي خالص (وبالفعل فصحيح أن العرض يلاحظ في الوجود) لينتقل إلى علة مناسبة وغائية.

إن هذه الملاحظة صحيحة تماماً. فنحن نقول إن التنظيم الغائي الذي نلاحظه يمكن ألا يوجد. وهو يقتضي قوة فاعلة على أساس غائي. وهو مضمون هذه العلة. ولا نعلم مع ذلك المزيد من حكمة فيها عندما نلاحظها. فكل ملاحظة لا تقدم إلا علاقة. لكن لا أحد بوسعه أن يستنتج القوة المطلقة من قوة معينة، ومن حكمة ووحدة معينتين إلى حكمة ووحدة مطلقتين. ومن ثم فالدليل الطبيعي الربوبي لا يقدم إلا قوة كبرى، ووحدة كبرى ألخ...لكن المضمون المطلوب هو الإله والقوة المطلقة والحكمة المطلقة. وذلك كله لا يوجد في مضمون الملاحظة: فمن «كبير» نقفز إلى «مطلق». وهذا الاعتراض تعليله تام. فالمضمون الذي ننطلق منه ليس الإله.

إن البداية تكون من الغائية وسنفحص هذه الخاصية فحصاً تجريبياً عينيا: توجد أشياء متناهية وعرضية، وهي كذلك غائية. والآن فما نوع هذه الغائية؟ إنها متناهية عامة. فالغايات متناهية، ومخصوصة. ومن ثم فهي كذلك عرضية. وذلك ما ليس بمناسب في هذا الدليل الطبيعي الربوبي، وهو ما يخطر مباشرة على ذهن الإنسان، وما يثير الريب في هذه السبيل. فالإنسان يحتاج إلى النباتات والحيوانات والنور والهواء والماء إلخ... مثلما أن الحيوان والنبات يحتاج إليها، وإذن فالغاية محدودة تماماً. فالحيوان وكذلك النبات يكون تارة غاية وطورا وسيلة، وهو يَستهلك ويُستهلك. وهذه الملاحظة الفيزيائية الربوبية تميل إلى التوجه نحو صغائر الأمور وجزئياتها. ويمكن للوعظ أن يجد في ذلك ما يرضيه. ويمكن للوجدان أن يوقَظ بفضل مثل هذه الملاحظات. لكن الأمر مختلف عندما يتعلق بوجود معرفة الإله، وعندما يدور الكلام على الحكمة المطلقة. من ذلك أن البعض وجد نظرية الربوبية الأنوائية، ونظرية الرخويات الربوبية إلخ...إن المضمون وفاعلية الرب ليسا هنا إلا مثل هذه الغايات المتناهية التي يمكن إثباتها في الوجود. ويمكن أن تكون الغايات مطلقة السمو، كالأخلاق والحرية. فالخلقي والخير من المفروض أن يكون غاية لذاته، بحيث يمكن لمثل هذه الغاية المطلقة كذلك أن نصل إليها في العالم. لكننا هنا لسنا إلا في مستوى العمل بمقتضى غايات عامة. وما يمثُل في الملاحظة غايات متناهية ومحدودة. فالقوة المؤثرة بحسب الغايات ليست إلا الحيوية. وليست هي بعدُ الروح وشخصية الإله. وعندما نقول: إن الخير غاية، فإنه بوسعنا أن نسأل: يمكننا أن نضيف. فنقول إنه من المفروض أن يكون للإنسان سهم في السعادة بمقتضى معيار أخلاقه،

بحيث إنه لغاية أن يكون الإنسان الخير سعيداً والشرير شقياً. لكننا نرى العكس المحزن، ونجد كذلك أن الكثير من الدعوات إلى الأخلاق مصادر للفتنة. وباختصار، فبحسب هذا الجانب من الإدراك والملاحظة تبدو الغائية في الحقيقة غاية موجودة. لكن عدم الغائية يبدو كذلك موجوداً، فيكون علينا في النهاية أن نحسب أيهما أكثر وجوداً. ومثل هذا المضمون المتناهي بصورة عامة هو الذي يكون كذلك مضمون حكمة الإله.

إن نقص الدليل يكمن في كون الغائية والحكمة ليست محددة إلا بصورة عامة. ويمكننا، لهذه العلة، أن نشير إلى حيث يمكن أن نبين مثل هذه الغايات النسبية. وعندما يُنظر إلى الإله بوصفه قوة فاعلية بمقتضى الغايات، فإن ذلك يبقى مما لم يتمكن المرء من الوصول إليه، مما يريد عندما يتكلم على الإله. فالقوة المؤثرة بمتقضى الغايات هي كذلك حيوية الطبيعة، وهي ليست الروح بعد. فمفهوم الحيوية غاية لذاته عينها، وهو غاية موجودة، وفاعلية بمقتضى ذلك. وفي ذلك المضمون لا نجد كذلك شيئاً ماثلاً أمامنا، باعتباره ما يوجد في مفهوم الطبيعة الحية.

أما بخصوص الصورة بالنظر إلى هذا الدليل، فإنها صورة دليل الحصاة عامة. ذلك أنه توجد موجودات محددة غائياً، أعني علاقات غائية عامة، يضاف إلى ذلك وجود الموضوعات التي تتحدد بوصفها وسائل، وبوصفها عرضية بالنسبة إلى الغايات. لكنها في آن ليست عرضية في هذه العلاقة، بل إن مفهوم الغاية ومفهوم الحيوية يتضمنان أن الغايات ليست هي الموضوعة فحسب، بل إن الموضوعات التي هي وسائل موضوعة كذلك. وهذا تام الصحة. لكنه أيضاً يوضع علة على النحو التالي: فنظام الأشياء الغائي باطنه وكونه في ذاته قوة علاقتها هي قوة العلاقة التي هي وضعهما كليهما وضعهما الذي يجعلهما متلائمين. فنسأل حينئذ: هل يوجد مثل هذه الأشياء؟ وهنا يكون الأمر، مرة أخرى، أن ما يتم الانطلاق منه هو وجود هذه الأشياء. لكن الانتقال يتضمن بالأحرى مرحلة العدم. فالوسائل ليست موجودة، وهي لا تكون موجودة، إلا في حدود كونها توضع سلبا. وهكذا فكيفُ وجودها مقصور على كونها عرضية بالنسبة إلى الغاية. والمطلوب هو، مع ذلك، ألا تكون موجودات لامبالية بالنسبة إلى الغاية. وإذ نسأل: فهل يوجد حينئذ مثل هذه الأشياء؟ فإنه ينبغي أن تضاف هذه المرحلة، ومفادها أن الوجود ليس وجودها الذاتي لها، بل هو وجود حُط إلى منزلة الوسيلة.

ومن ناحية ثانية، فعندما نقول: والآن فإنه توجد غايات، وإذن فهي موجودة بالفعل. ولكن لما كانت توجد قوة تنظمها، فإن موجودات الغايات هي بدورها موضوعة بالاشتراك مع الوسائل. والوجود الذي يمكن أن يكوّن الوساطة والانتقال، بوصفه الوجود الإيجابي، ليس هو وجودها، بل هو- وبالذات في هذا الانتقال- أن يُحط وجودها إلى كونه موضوعاً. لكن المقدمة الصغرى تبقى قائمة في وجود الأشياء بدلاً من أخذ عدمها كذلك بالحسبان.

إن مضمون هذه الصورة الكلي هو: العالم غائي. أما الأهداف الدقيقة، فنحن نتازل عنها. فالغائية هي المفهوم وليست الأشياء المتناهية وحدها، بل هي الخاصية المطلقة للمفهوم، أعني المفهوم الإلهي، خاصية الإله. فالإله قوة وتحديد ذاتي. وفي ذلك يكمن تحديد ذاته بمقتضى الغايات. والنقص الرئيسي (في هذا الدليل) هو أن الإدراك ينطلق من ظاهرات. وهذه لا تقدم لنا إلا غائية متناهية. والغاية الخالصة هي الغاية الكلية المطلقة.

ونريد الآن أن نذهب إلى العيني إلى شكل أدق من الدين، إلى خاصية عينية للإله. إن المفهوم هو القوة الفاعلة بمقتضى الغايات. وفي مجال الدين يكون موقفنا مغايرا. إنه الوعي، وعي الروح بذاته. فالمفهوم هنا لا نأخذه بمعنى الحيوية الخالصة، بل نأخذه كما هو متحدد في الوعي. ولنأخذ الدين الآن بمعنى كونه وعي الروح الذي هو فاعل بمقتضى الغايات. ففي موضوع الدين، يكون التصور قوة مطلقة. لكن الأمر يتعلق بأي مرحلة من مراحل الفكر، والروح يكون فاعلاً. فليس الفاعل هو بعد الروح في ذاته ولذاته، أي المضمون. وموضوع التصور ما يزال غير معبر بعد عن مضمون الروح. وهذا المضمون هو هنا قوة تفعل بمقتضى الغايات. ولما كان الدين بماهو محدد وعياً، فإنه يحدد هنا بوصفه وعياً بالذات. ولدينا هنا وعي إلهي بالذات، وهو موضوعي بوصفه خاصية الموضوعي، وهو أيضاً ذاتي بوصفه خاصية الروح المتناهي.

إن الروح يتحدد بوصفه وعياً بالذات. وهذا سبق بيانه. أما كيف هو حاصل فيه، فذلك ما علينا تقديمه الآن بإيجاز. ففي القوة توجد الحكمة، وتوضع هذه الخاصية بوصفها ذهنية، بحيث إنها تنتسب إلى المفهوم. فتظهر الخاصية بوصفها وجوداً متعيناً، بوصفها وجوداً للغير. ومع الوعي يوضع الفرق أولاً بالقياس إلى الذات نفسها، وهو يوضع هنا بوصفه الفرق الذاتي للذات نفسها. إنه العلاقة مع الذات نفسها، فيكون الوعي وعياً بالذات. والإله- ما

كان موضوعاً بوصفه وعياً بالذات- هو بالجوهر، مثل الوعي وعلاقته بالموضوع، وعي بالذات. ووجود الإله العيني وموضوعيته أو الآخر، أمر ذهني وروحي. وإذن فالإله يوجد جوهرياً بالنسبة إلى الروح، ويوجد بالنسبة إلى الفكرة عامة، ويتمثل ذلك في كونه بما هو روح موجوداً بالنسبة إلى الروح، وهو على الأقل جانب من هذه العلاقة. ويمكن أن تكون هذه العلاقة بكاملها كون الإله معبودا في الروح وفي الحقيقة، لكنها جوهرياً خاصية على الأقل.

ثم إنه قد سبق فرأينا أن المفهوم ينبغي أن يحدد بوصفه غاية. لكن الهدف لا يحتوي على هذه الصورة فحسب، صورة أن يكون منطوياً على ذاته، وأن يبقى خاصاً، بل ينبغي أن يتحقق. والآن فالسؤال هو: متى تفعل الحكمة ومتى ينبغي أن تتحقق الغاية، وإذن فأي أرضية تكون لتحقيق ذلك؟ إنها لا يمكن أن تكون غير الروح عامة، أو هي، بصورة أدق، الإنسان. فهو موضوع القوة التي تتحدد وتفعل بعد ذلك، فتكون حكمة. والإنسان، الوعي المتناهي، هو الروح في خاصية التناهي، وهو تحقيق مثل هذا الوضع للمفهوم الذي يختلف عن كيفية المفهوم المطلق. ومن ثم فهذه الكيفية هي كيفية التناهي الذي هو روحي، مع ذلك وفي آن. فالروح لا يوجد إلا بالنسبة إلى الروح. وهو هنا يتحدد بوصفه الوعي بالذات. والأمر الآخر الذي يتحقق فيه هو الروح المتناهي. ففيه يكون في آن وعياً بالذات. وهذه الأرضية أو الحقيقة الواقعة الكلية هي نفسها أمر روحي. وينبغي أن توجد أرضية يكون فيها الروح في آن لذاته عينها. وبذلك يكون الإنسان قد وُضع بوصفه غاية جوهرية، باعتباره أرضية القوة الإلهية، أي الحكمة.

إن الإنسان متناه، ومن ثم فهو في علاقة إيجابية مع ربه. ذلك أن الخاصية الأساسية هي كون الإنسان وعياً بالذات. وإذن فالإنسان له هذا الجانب من الواقع، جانب الوعي بالذات. إنه وعي بالجوهر المطلق بوصفه جوهره. ومن ثم فحرية الوعي قد وُضعت في الإله. والإنسان موجود هناك لدى نفسه. ومرحلة الوعي بالذات هذه مرحلة جوهرية. إنها الخاصية الأساسية. لكنها ليست التحقيق التام لهذه العلاقة. ومن ثم فالإنسان يكون لذاته غاية ذاتية، ويكون وعيه حراً في الإله. وهو يستمد شرعية وجوده من الإله. وهو جوهري في ذاته ومتوجه نحو الإله. ذلك هو الكلي. وحينئذ فالأشكال الأكثر دقة هي الأديان الجزئية

التي هي دين الجلال (الدين اليهودي) ودين الجمال (الدين اليوناني) ودين الغائية (الدين الروماني).

ج - تقسيم المسألة

لدينا من جانب أول قوة في ذاتها، وحكمة مجردة. ولدينا من الجانب الثاني غاية عرضية. وهما متحدتان: فالوحدة غير مقيدة. لكنها، لهذه العلة، وحدة غير محددة. ولهذه العلة كذلك كانت الغاية بما هي واقعة عرضية ومتناهية. ووساطة كلا الجانبين نحو الوحدة العينية هي على نحو يجعل مفهوم الحكمة عين مضمون غايتها. وهي تكون كذلك بعد نقلة إلى درجة أعلى. والخاصية الأساسية هنا هي: ما الحكمة؟ وما الغاية؟ توجد غاية ليست مماثلة للقوة.

ا. إن الذاتية التي هي قوة ليست حسية. فالطبيعي والمباشر منفي فيها– إنها لا توجد إلا بالنسبة إلى الروح والفكر. وهذه القوة الموجودة لذاتها واحدة بالجوهر. وما سميناه حقيقة واقعة، الطبيعة، ليس إلا أمراً موضوعاً ومنفياً ومساوقاً للوجود للذات. ذلك أنه لا وجود لكثرة ولا لواحد والآخر. ومن ثم فالواحد هو بإطلاق مستثن لكل ما سواه، وليس له غيره معه، ولا يتحمل أي شيء معه يكون ذا قيام بذاته. وهذا الواحد حكمة، قبل كل شيء. وكل شيء هو واضعه. ولكن بالنسبة إليه، لا يوجد إلا ما هو خارجي وعرضي. وذلك هو جلال الواحد. هذه هي القوة، القوة الحكيمة. ولما كانت من ناحية أخرى قوة تمد غيرها بالوجود وبالوعي بالذات بوصفه وجوداً للغير، فإن الغاية ليست إلا واحدة. لكنها ليست شيئاً دون الجلال. لكنه جلال محدود، جلال لم يتحدد بعد بالفرق. ومن ثم فهو غاية محدودة، بصورة لا متناهية. وهما متناظران: فلا تناهي القوة ومحدودية الغايات الفعلية، من ناحية أولى، الجلال، ونقيضه، من ناحية ثانية، أي لاتناهي المحدودية والسذاجة. تلك هي الصورة الأولى بالنظر إلى الهدف. والواحد يجاوره اللاتناهي، لكن مع دعوى كونه واحداً.

وبالنظر إلى علاقة الطبيعة والروح، فإن دين الجلال يتمثل في كون الحسي والطبيعي،

والروحي والطبيعي الفيزيائي أمور لا تعلمها بعد الذاتية الحرة ولم ترتق إليها.

وتتمثل الخاصية في كون الذاتية الحرة سمت في خلوص الفكرة، وفي كونها صورة مطابقة للمضمون مثل الحسي. وبذلك، فإن الطبيعي تسود عليه هذه الذاتية الحرة، فيكون الآخر مجرد أمر ذهني، وليس له قيام حقيقي قبالة الذاتية الحرة. فالروح يسمو بنفسه ويتعالى على الطبعانية وعلى التناهي: وذلك هو دين الجلال.

ثم إن الجليل ليس عديم الحد، ولا هو ما يمكن أن يستعمل ما هو موجود مباشرة حتى يحدد ذاته ويشكلها، ولا ما يمكن أن يستعمل نتفا كاريكاتورية منه ليحقق عدم التناسب مع الباطن. فالجلال، على العكس، حسم أمره مع الوجود المباشر، ومع كيفياته، فلم يعد ينحط إلى هذا الفقر فيلجأ إليه حتى يعرض ذاته، بل هو يعتبره مجرد ظاهر.

II. والخاصية الثانية تتمثل في كون الطبيعي والمتناهي يُصعّد في الروح، وفي حرية الروح. ويتمثل تصعيده في كونه رمزاً للروحي، حيث يقابل في هذا التصعيد للفيزيائي أو للطبيعي الروحي، الطبيعي ذاته، بوصفه متناهياً، وباعتباره جانباً آخر من تلك الجوهرية والمدد القيامي اللذين للرب. وهذه ذاتية حرة لا يعد المتناهي بالنسبة إليها إلا رمزاً يظهر فيه الروح. وتلك هي كيفية الفردية الحاضرة كيفية الجمال. وبالنظر إلى خاصية الغاية، تتمثل هذه الكيفية في كون الغاية ليست واحدة، وفي كون الغايات متكثرة، فتسمو الغاية المحدودة بصورة لا متناهية إلى الواقع الفعلي. وهنا لم تبق الغاية الموجودة بالفعل مستثنية لما عداها، بل هي تترك كثرة، وكل ما بجوارها تتركه ذا وجاهة. وهنا تصبح حماسة التسامح خاصية أساسية. فتوجد كثرة من الذوات التي تتجاور، ولكل وجاهته، كثرة من الوحدات يظهر فيها الوجود العيني وسائله. وبذلك توضع صداقة الوجود[1]. فلأنه توجد غايات جزئية كثيرة، لا تستحي الكثرة من الظهور في الوجود المباشر. فالكثرة والنوع لهما كلية في ذاتهما. والغاية تبقي على وجاهة الأنواع بجوارها، وهي قد أصبحت صديقة للجزئية وتظهر فيها.

(1) تعليق المترجم: أهم خاصية يتميز بها نظر القرآن الكريم للوجود: حيث يعتبر التعدد والتنوع والتعايش بينها من الآيات التي تدل على عظمة الخالق. ولهذه العلة فلفكر القرآن الكثير من وجه الشبه مع الفكر اليوناني وخاصة في ما يتعلق ببراءة الطبيعي أو الفطرة التي هي على البراءة الأصلية بلغة حجة الإسلام.

وباعتبار الغاية جزئية، فإنها تبقي على وجاهة الوسيلة إلى جانبها وتظهر فيها. وفي ذلك تطرأ خاصية الجمال. فالجمال غاية في ذاتها عينها، تصادق الوجود المباشر، وتضفي على نفسها هذه الوجاهة. وحول الجميل والغاية الجزئية، يحوم الكلي باعتباره قوة فاقدة للذاتية وللحكمة، وغير محددة في ذاتها. وإذن فذلك هو المصير المحتوم (فاتوم) والضرورة الباردة. فالضرورة هي، في الحقيقة، ضرورة ذلك التطور للجوهر الذي يجعل مظهره صورة حقائق واقعة قائمة بذاتها متصادمة في ما بينها، فتتبين مراحل الظهور بوصفها تشكلات مختلفة. لكن هذه المراحل هي في ذاتها مراحل متماهية. ومن ثم فلا شيء فيها بجدي. والجدية الوحيدة هي مع المصير المحتوم ومع الوحدة الباطنة للفروق.

III. والأمر الثالث هو كذلك غاية متناهية وجزئية، تتخيل ذاتها في جزئيتها التي للكلية، وتتوسع لتصبح كلية. لكنها ما تزال في آن خارجية من طابعها التجريبي وليست كلية المفهوم الحقيقية، بل هي كلية العالم وكلية الشعب الذي يتصورها فيوسعها إلى كلية فتتفقد[1] تحددها في آن، وتجعل القوة المجردة غايتها، وهي في ذاتها فاقدة للغاية.

ففي الوجود الخارجي تمثل هذه المراحل الثلاث الدين اليهودي والدين اليوناني والدين الروماني. والقوة بوصفها ذاتيه تتحدد بوصفها حكمة ساعية إلى غاية. وهذه الغاية ما تزال في المقام الأول غير محددة. وتوجد أهداف جزئية وأخيراً غاية كلية تجريبية.

وتطابق هذه الأديان في توال معكوس الأديان السابقة. فالدين اليهودي يطابق الدين الفارسي. والفرق بينهما يتمثل في أن الخاصية هي في هذا المستوى باطن الجوهر الذي هو غاية التحديد الذاتي. لكن قبل ذلك، في الأديان السابقة، كانت الخاصية ذات كيفية طبيعية. ففي الدين الفارسي كانت الخاصية هي النور. وهذا بذاته فيزيائي وكلي وبسيط. وإذن فقد كان ذلك الأمر الأخير في الخروج من الطبيعي الذي كان ملخصا في وحدة طبيعية شبيهة بالفكرة. أما هنا في الدين اليهودي، فإن الجزئية هي غاية مجردة بسيطة، إنها قوة، وهي حكمة عامة لا غير. وعلى المستوى الثاني في الدين اليوناني، لدينا غايات جزئية كثيرة، وفوقها

(1) راجع لاسون: «ليس كلية المفهوم الحقيقية التيه كلية العالم والتي تحيط بالتحكم بل الجزئية التي تتوسع غلى الكلية والتي تفقد الخاصية في آن.

قوة. وفي الدين الهندي نجد مثلها حقائق طبيعية كثيرة، وفوقها البراهمان الذي هو تفكير الذات في ذاتها. وعلى المستوى الثالث لدينا هدف كلي تجريبي هو بدوره عديم الذاتية، وهو مصير محتوم تفجيري وليس ذاتية حقيقية. وطبقاً لهذا المصير المحتوم لدينا القوة بما هي وعي بالذات وعي جزئي وتجريبي. ونفس الأمر عرض ذاته علينا في الدين الصيني: فرد بوصفه الكلي بإطلاق محدداً لكل شيء وهو الإله. والكيفية الأولى للطبعانية هي الوعي بالذات، والشخص العيني، والطبيعي. فالطبيعي، بما هو شخص متعين، هو الذي يتحدد بوصفه وعياً بالذات موجوداً. ويوجد كذلك ترتيب عكسي كالحال في الدين الطبيعي. وحينئذ فالأول هو ما هو، فكرة عينية في ذاتها، وما هو ذاتية بسيطة هي التي تتقدم بعد ذلك نحو التحديد ضمن ذاتها نفسها. وهناك في الدين الطبيعي كان الوعي الطبيعي والمباشر هو الأول الذي يتحد في الغاية في حدس النور.

أ - دين الجلال (الدين اليهودي)

إن ما يشترك فيه هذا الدين مع الجمال هو مثالية الطبيعي، أعني كون الطبيعي خاضعاً للروحي، وكونه يرى الإله روحاً لذاته. باعتباره روحاً ذا خصائص عقلية وخلقية. لكن الإله في دين الجمال ما يزال له مضمون متشخص، أو ليس هو إلا قوة خلقية في ظاهر الجمال، وإذن في ظهور ما يزال متعيناً في مادة حسية، ويحصل في أرضية المادة الحسية، في مادة التصور: فالأرضية ليست هي الفكرة بعد. وضرورة تعالي دين الجلال تتلخص في القوى المتشخصة والخلقية خارج التشخص في وحدة روحية. وحقيقة المتشخص هي الوحدة الكلية التي هي عينية في ذاتها، في حدود كونها تتضمن التشخص في ذاتها، لكن التشخص يكون فيها على نحو يجعله ذاتية جوهرياً.

إن الأرضية بالنسبة إلى هذه المعقولية التي هي ذاتية والتي هي كلية، من حيث مضمونها، وحرية من حيث صورتها– بالنسبة إلى الذاتية الخالصة هي الفكرة الخالصة. وهذه الذاتية الخالصة جُردت مما هو طبيعي، ومن ثم من الحسي سواء كان الحسي الخارجي أو التصور الحسي. إنها الوحدة الروحية الذاتية، ولا يستأهل اسم الإله إلا هذه الروحية الذاتية.

إن هذه الوحدة الذاتية ليست المدد القيامي، بل هي الوحدة الذاتية. إنها القوة المطلقة. أما القوة الطبيعية فليست إلا قوة موضوعة وذهنية، وليست قائمة بذاتها. وهذه القوة لا تظهر في مادة طبيعية، بل هي تظهر في الفكرة. والفكرة هي كيفية وجودها وظهورها. كما أن القوة المطلقة توجد في (الدين) الهندي[1]. لكن الأمر الأساسي هو أنها محددة بصورة عينية في ذاتها– كذلك، وهي الحكمة المطلقة. فخصائص الحرية العقلية والخصائص الخلقية تتحد في خاصية واحدة وغاية واحدة– فتكون هذه الخاصية هي القداسة.

إن حقيقة ذاتية الإله العليا ليست خاصية الجميل، حيث يكون المحتوى والمضمون المطلق

---

(1) لاسون: في ما هو دنيوي أو أرضي (بدلاً من هندي).

في تشخصات متوزعة بعضها خارج البعض، بل إن خاصية القداسة والعلاقة بين الخاصيتين هي علاقة مجانسة لعلاقة الحيوان بالإنسان: فالحيوانات لها طباع معينة وطابع الكلية هو خاصية الإنسان. إن المعقولية الخلقية التي للحرية ووحدة المعقولية الموجودة لذاتها عينها هي الذاتية الحقيقية. إنها الذاتية المحددة لذاتها بذاتها. تلك هي الحكمة والقداسة. إن مضمون الآلهة اليونانية والقوى الخلقية ليست بذات قداسة لأنها جزئية ومحدودة.

1- خاصية المفهوم الكلية

إن المطلق، الإله يتحدد بوصفه ذاتية، ذاتية خالصة. ولذلك بالذات فهو كلي في ذاته أو بصورة عكسية: هذه الذاتية التي هي كلية في ذاتها هي بإطلاق واحدة لا غير. إن وحدة الإله هي الوعي بأن الإله واحد. ولا يتعلق الأمر ببيان الوحدة في ذاتها، ببيان أنها الأساس كما في الدين الهندي – الصيني. ذلك أن الإله لم يوضع في هذا الدين، بوصفه ذاتية لامتناهية. فعندما تكون وحدته مقصورة على كونها في ذاتها، ولا تكون معلومة، فإنها ليست ذاتية بالنسبة إلى الوعي. فالإله الآن هو بالأحرى معلوم بوصفه واحداً[1] (صفة للعاقل) وليس واحداً (صفة للجماد) كما في وحدة الوجود. فيختفي الأسلوب الطبيعي المباشر كما بقيت في الدين الفارسي باعتبار الإله يوضع بوصفه نوراً. فالدين هنا هو دين الروح، لكنه ليس كذلك إلا من حيث أساسه لا غير، ومن حيث أرضيته الخاصة به لا غير، من حيث أرضية الفكر. ومن ثم فوحدة الإله هذه تتضمن في ذاتها قوة مطلقة. وفي هذه القوة يتم تجاوز كل ما هو خارجي، ومن ثم تجاوز الحسية والتشكل الحسي والصور. فالإله لا شكل له: إنه لا شيء بحسب الشكل الحسي، وهو عديم الصورة: فهو لا شيء بالنسبة إلى التصور الحسي، بل هو لا يوجد إلا للفكر. فالذاتية اللامتناهية هي الذاتية التي هي مفكرة. وبما هي مفكرة، فهي لا توجد إلا بالنسبة إلى الفكر.

*. يتحدد الإله قوة مطلقة هي حكمة. والقوة بما هي حكمة، هي في المقام الأول منعكسة على ذاتها بوصفها ذاتاً. وهذا الانعكاس على الذات في ذاته، والتحديد الذاتي للقوة تحديد

(1) تعليق المترجم: يصعب أداء هذا المعنى لأن صفة الواحد مطبقة على العاقل تحمل علامة الدلالة على المذكر العاقل كأنك قلت شخص واحد في حين أن صفة الواحة مطبقة على الجنس المحايد تحمل علامة الجنس المحايد وهو جنس لا وجود له في اللسان العربي.

ذاتي كلي تام التجريد لم يتشخص في ذاته بعد، والتحدد ليس إلا تحدداً عاماً. وهذه الذاتية التي لم تتميز في ذاتها، تجعل الإله محدداً بوصفه واحداً. وكل تشخص ينزل دون ذلك. وفيه يكمن أن الأشياء الطبيعية التي بوصفها محددة ومتشخصة، لا تعتبر عنده من حيث طابعها المباشر. فالقيام بالذات ليس إلا واحداً. وكل ما عداه ليس إلا موضوعاً وأمراً يمسكه الواحد. ذلك أن الواحد ذاتية مجردة. وكل ما عداه ليس له قيام بالذات بالقياس إليه.

**. لكن التحدد ينبغي ألا يبقى محفوظاً في المفهوم، بل ينبغي أن يحفظ كذلك في صورة الحقيقة الفعلية. وهذه الصورة هي أولاً الصورة المباشرة. وغاية الإله ليست هي بالتعيين إلا الحقيقة الفعلية الأولى. ومن ثم فهي غاية تامة التشخص. ثم ترفع الغاية من جانبها إلى الكلية العينية. ولا ريب أنه لدينا هنا ذاتية خالصة من جانب أول. لكن التحدد ليس بعد مماثلاً لها. وهذه الغاية الأولى هي إذن غاية محدودة. لكنها هي الإنسان والوعي بالذات الذي للأرضية. والغاية بوصفها غاية إلهية، ينبغي أن تكون بذاتها وفي ذاتها كلية، وأن تتضمن الكلية في ذاتها. وبذلك فالغاية لا يمكن أن تكون إلا بشرية وطبيعية كذلك، أي الأسرة التي تتسع لتصبح أمة. فتصبح أمة معينة غاية الحكمة.

يبدو لنا ذلك عادياً وغير مثير للعجب ولا مهم أن يكون الإله، بما هو متحدد واحداً، لأننا متعودون على هذا التصور. وهذا التصور شكلي، لكنه لامتناهي الأهمية. ولا ينبغي أن نعجب من كون الشعب اليهودي، قد ثمن هذا التصور عالي التثمين. ذلك أن كون الإله واحداً هو أصل الذاتية والعالم العقلي والطريق إلى الحقيقة. ففي ذلك تكمن خاصية الحقيقة المطلقة، إلا أنها ليست بعد الحقيقة بما هي حقيقة. ذلك أن هذا الأمر ينتسب إليه تطور، لكنه بداية الحقيقة، وهو بداية المبدأ الصوري لتطابق الذات المطلق مع ذاتها. فالواحد قوة خالصة. وكل تشخص يوضع هنا بوصفه سلبياً، وبوصفه ما هو ليس منه، وما ليس مناسباً له، وغير ذي جدارة. ففي الأديان الطبيعية، رأينا جانب الخاصية باعتباره وجوداً طبيعياً، باعتباره نوراً إلخ.. أي هذ الوعي بالذات ذا الكيفيات المتنوعة. أما في القوة اللامتناهية فكل هذه الأمور الخارجية قد أُفنيت. والموجود هو جوهر عديم الشكل والصورة، وهو ليس موجوداً للغير على نحو طبيعي، بل هو لا يوجد إلا بالنسبة إلى الفكر، إلى الروح. وخاصية الواحد هذه، هي خاصية الواحدية الصورية هذه التي هي العلة، والتي ينبغي تصورها بوصفها الإله بما هو

روح. وهي بالنسبة إلى الوعي بالذات أصل مضمونه العيني والحقيقي.

لكنه في المقام الأول ليس هو إلا الأصل أيضاً. ذلك أن الأمر لا يتعلق هنا بعدد الصفات الروحية التي تنسب إلى الواحد (على سبيل المثال الأخيار والرحمة)، بل بما يفعل وبما هو حقاً. إنما الأمر يتعلق بجانب الخاصية الفعلية والواقع. وإذن فينبغي أن نميز لنعلم هل إن الفعل يعبر عن كيفية الروح. فإذا لم تكن الفاعلية بعد من النوع الذي يبسط طبيعة الروح، فلا غرو أن الذات تكون بالنسبة إلى تصور الروح. لكنها ليست بعد عين الروح بحق. فالخاصية الأساسية التي للفاعلية لا تكون هنا حقاً القوى التي هي غير مشكلة، بحيث يكون الواقع واقعها الذاتي لها، بل هو ما يزال جوهرياً سلوكاً سالباً.

2- التصور العيني

أ - خاصية تشخص (تعين) الإله

الخاصية الأولى. ففي القضية: «الإله هو الحكمة» يوجد (فعل) تحديده[1] لذاته، و(فعل) قضائه (حكمه المعنى المنطقي)، ومن ثم فإنه يوجد بصورة أدق (فعل) خلقه. فالروح هو بإطلاق (فعل) متعد بذاته في ذاته وفاعل. وهذه الفاعلية تختلف عن ذاته– القضاء[2] (=القسمة الأصلية ursprüngliche Teilung=Ur- Teilen). فالعالم يضعه الروح، وهو مجعول عن عدمه. لكن سلبي العالم هو الإيجابي. إنه الخالق، وما هو عدم فيه هو الطبيعي. ومن ثم، فالعالم قد نشأ في عدمه صدوراً عن الجود المطلق لقوة الخير. إنه خُلق من عدم ذاته الذي هو (آخره) الإله. والحكمة تتمثل في أن الغاية فيه، وفي أنها محدَّدة. لكن هذه الذاتية هي الأولى. لذلك فهي ما تزال في المقام الأول مجردة. ومن ثم فتشخص الإله لم يوضع بعد بوصفه تشخصاً فيه هو ذاته، بل إن الحكم هو أنه يضع، وهذا الموضوع والمحدد هو في المقام الأول، في صورة آخر مباشر. والأسمى هو في الحقيقة خلق الإله في ذاته عينها، هو كونه في ذاته بداية وغاية (أول وآخر). ومن ثم فمرحلة الحركة التي ما تزال هنا خارجه، هي لديه حركة فيه هو ذاته، في باطنه.

---

(1) تعليق المترجم: إضافة فعل مع وضعها بين قوسين لإفادة أن القصد المعنى الفعلي من المصدر.

(2) تعليق المترجم: فعل القضاء أو الحكم بالمعنى المنطقي للكلمة يتألف في الألمانية من عنصرين صدر وجذر والصدر يعني الأصل والجذر يعني التقسيم فيكون المعنى القسمة الأصلية.

فلو كانت الحكمة غير مجردة بل عينية، لكان الإله التحديد الذاتي، بحيث إنه يخلق ذاته بذاته، ويبقى محتويا على المخلوق في ذاته باعتباره ابنه، ولكان الإله بما هو إله عيني معلوماً بحق بوصفه روحاً.

لكن لما كانت الحكمة ما تزال مجردة، فإن الحكم والموضوع يكون موجوداً. فالحكم ما يزال له صورة المباشرة، لكن بوصفه صورة فحسب. ذلك أن الإله يخلق عن عدم بإطلاق. فليس هو إلا الوجود والإيجابي. لكنه في آن فعلُ وضعِ قوتِه. فضرورة كون الإله وضعاً لقوته هي «منشأة» الولادة، لكل مخلوق. وهذه الضرورة هي المادة التي يخلق منها الإله، وذلك هو الإله ذاته. ومن ثم فهو يخلق عن لاشيء مادي، ذلك أن (ما يخلق منه) هو ذاته، وليس المباشر والمادي. إنه ليس واحداً بالمقابل مع آخر سابق الوجود، بل الآخر هو هو ذاته، باعتباره التحدد، ولكنه التحدد الذي- لكونه ليس إلا واحداً- يحصل خارج ذاته، باعتبار هذا الخارج هو حركته السلبية. فوضع الطبيعة يطابق ضرورة مفهوم الحياة الروحية، مفهوم عين الذات، وهو وقوع العقل في النوم. ولما كانت القوة تُتصور السلب المطلق، فإنها في المقام الأول الجوهر، أعني ما هو مما لذاته في سكونه، وهدوئه السرمدي، وفي انطوائه. لكن نفس هذه العزلة في ذاتها عينها ليست إلا مرحلة من مراحل القوة، ليست الكل. فالقوة هي في آن علاقة سلبية بذاتها عينها، وهي بذاتها وساط. ولما كانت تتعلق بذاتها تعلقا سلبياً، فإنها هذا التجاوز للتماهي المجرد ووضع الفرق والتحدد، أعني خلق العالم. لكن العدم الذي خُلق منه العالم، هو عدم الفرق الذي تُعلم في خاصيته القوة والجوهر أولاً. ومن ثم فعندما نسأل عن المادة من أين يأخذها الإله فإن (الجواب هو) أنها بالذات تلك العلاقة البسيطة مع ذاته. فالمادة هي عديم الصورة وهي ما هو مماه لذاته. وليس ذلك إلا مرحلة من مراحل الجوهر، وبالتالي فهو آخر غير القوة المطلقة. ومن ثم فهو ما يسمى مادة. فخلق العالم يعني من ثم العلاقة السلبية التي للقوة مع ذاتها، ما كانت هذه القوة في المقام الأول، محددة بوصفها مجرد التماهي مع ذاتها.

إن خلق الإله يختلف كبير الاختلاف عن الصدور أو عن كون العالم فائضاً عن الإله. فكل الشعوب لها نظريات ربوبية، أي ما هو من ثم مطابق لنظريات الكون. وفي ذلك نجد أن المقولة الأساسية هي دائماً، الصدور وليس المخلوقية. فمن البراهما تصدر الآلهة،

وفي نظريات الكون اليونانية كانت الآلهة الروحية الأسمى، آخر مافاض عنه. وهذه المقولة السيئة للفيض تختفي الآن. ذلك أن الخير والقوة المطلقة ذات. فالفيض ليس علاقة الواقع على نحو يجعل العلة التي يفيض عنها موضوعة متجاوزة وغير جوهرية، والفيض مستنفدا، بل هو يضعه قائم الذات، وليس من النوع الذي ليس قائماً بالذات فيه.

وبالتالي فهذه هي صورة التحديد الذاتي الإلهي، وكيفية التشخص. وصورة التحدد لا يمكن أن تغيب. فالحكمة ضرورية في الفكرة المثال. لكن لا وجود لتشخص للإله في ذاته نفسها، وإلا كان الإله سيكون معلوماً بوصفه روحاً. فيقع التشخص، لأن الإله واحد على الجانب الآخر. وهذا التشخص هو في المقام الأول التحدد الإلهي عامة. وبالتالي فهو الخلق. وهذا الوضع ليس مؤقتاً، بل هو يتمثل في أن الفائض يحافظ على طابع الموضوع المخلوق. ومن ثم فإنه يحمل الختم الدال على كونه ليس قائماً بذاته. وتلك هي الخاصية الأساسية التي تبقى فيه، لأن الإله هو ذات وقوة لامتناهية. ذلك أن القوة ليست إلا بالنسبة إلى واحد. ومن ثم فإن المتشخص لا يكون إلا سلبياً وموضوعاً بالقياس إلى الذات.

الخاصية الثانية. وتتمثل هذه الخاصية في كون الإله ذاتاً مسلمة مسبقاً. وإلا فإن الخلق يكون تصوراً غير محدد، يمكن أن يذكرنا بسهولة بإنتاج الإنسان الآلي والفني، الإنتاج والتصور الذي ينبغي أن نستبعده. فالإله هو الأول وخلقه خلق سرمدي، حيث إنه ليس نتيجة بل هو البادئ. وأسمى من ذلك، أعني بما هو روح، على التعيين، هو خالق ذاته، وليس صادراً من ذاته. وإذن فالبداية مثل النتيجة، إلا أن الإله هنا لم يُعلم بعد بوصفه روحاً. فالإنتاج الفني الإنساني إنتاج خارجي، والذات التي هي الأول تكون فاعلية، وتتدخل بوصفها غيرا. ومن ثم فهي تتضمن علاقة خارجية بالمادة، بما يُنتج، وما يصمد أمام فعل الإنتاج، وما ينبغي التغلب عليه. وكلاهما يكون موضوعاً موجوداً قبالة الثاني. أما الإله فيخلق عن عدم بإطلاق. ذلك أنه لم يكن ليوجد شيء قبالته متقدماً عليه في الوجود.

وبالتالي فالإنتاج الذي توجد فيه الذات هو الفاعلية الحادسة واللامتناهية. ففي الإنتاج الإنساني أكون وعياً وعندي غاية أعلمها، ثم لدي كذلك مادة أعلمها، وإذن فأنا في علاقة بآخر. أما الإنتاج الحادس وإنتاج الطبيعة فيندرج ضمن مفهوم الحيوية، إنه فعل باطن، وفاعلية باطنة، وليست فاعلية قبالة موجود، إنها حيوية وإنجاب سرمدي للطبيعة التي هي

موضوع عامة ومخلوق.

إن الله قبالة العالم قبالة جملة تحدده ونفيه، قبالة جملة الوجود المباشر. إنه المفروض متقدم الوجود، الذات التي تبقى الأولى بإطلاق. وتلك هي خاصية الإلهية الأساسية الذاتية المحيلة إلى ذاتها. وباعتبارها موجودة بذاتها وباقية ذاتية فهي الأولى.

إن فيض الآلهة اليونانية التي هي الروحي ينتسب إلى تناهيها. وتلك هي مشروطيتها التي تفترض بمقتضاها طبيعتها، مثلما أن الطبيعة مفروضة متقدمة بالنسبة إلى الروح المتناهي.

لكن هذه الذاتية هي الأول المطلق، وهي البادئة وهي التي تجاوزت المشروطية. لكنها ليست إلا الذاتية البادئة، وليست على حال تجعل هذه الذاتية كذلك محددة بوصفها نتيجة وروحاً عينية. فلو كان المخلوق من قبل الذات المطلقة هو ذاته، لكان الفرق متجاوزاً كذلك في هذا الفرق، ولكانت الذات الأولى الذات الأخيرة ولكان ما هو حاصل نتيجة. لكننا ليس لدينا بعد هذه الخاصية، بل إن ما لدينا مقصور على كون هذه الذات المطلقة هي مجرد بادئة وأولى.

الخاصية الثالثة. الإله في علاقته بالعالم. وهذا هو ما نسميه بصفات الإله. وهذه الصفات هي حده، أعني ففي حين نرى على هذا النحو تشخص الإله وتحدده الذاتي وهذا التحدد الذاتي الذي للإله، بوصفه خلقا للعالم، والموجود باعتباره عالماً موجوداً، فقد وُضعت بذلك علاقة بين الإله والعالم، أو أن الصفات هي المحدد ذاته، لكنها معلومة في مفهوم الإله. فالواحد هو المحدد لذاته، والمعلوم بوصفه موجوداً، وليس عائداً إلى الإله. والآخر هو تحدد الإله بما هو تحدد الإله. وبذلك فهو ما يسمى الصفات أي علاقات الإله بالعالم، وتوجد عبارة سيئة عن هذا المعنى، عندما يقال إننا لا نعلم إلا علاقة الإله بالعالم هذه، ولا نعلم عنه هو شيئاً. فهذا عينه هو خاصيته الذاتية، ومن ثم فهي صفاته الذاتية له.

فلا يوجد شيء، وشيء لذاته، مختلف عن علاقته بغيره، عن صفاته إلا بالنسبة إلى التصور الخارجي والحسي. لكن هذه الصفات هي بالذات صفاته الذاتية له. إن نوع علاقة الإنسان بغيره تلك هي طبيعته. فالحامض ليس شيئاً عدا نوع علاقته بالقلوي، وكيفها. تلك هي طبيعة الحامض عينها. فإذا علمنا علاقة شيء، فإننا نعلم طبيعة ذلك الشيء نفسها. وبالتالي فهذه الفروق فروق سيئة، وهي في آن تطابق بما هي منتج، حصاة لا تعلم شيئاً، ولا تعرف شيئاً

عن هذه الفروق.

إن هذا التحدد بما هو خارجي ومباشر، وبما هو تحدد الإله ذاته هو قوته المطلقة. وهو الحكمة التي تكون مراحلها الدقيقة هي الأخيار والعدل. فالأخيار هي كون العالم موجوداً. ووجود العالم لا يعود إلى العالم، بل وجوده نزل إلى مرحلة، وليس هو إلا وجود موضوع ومخلوق. وهذا القضاء (التقسيم الأصلي) هو أخيار الإله السرمدية: فالمختلف ليس له أي حق في الوجود، وكونه موجوداً هو أخيراً الإله، وبما هو موضوع، فهو زائل، لكنه كذلك ليس إلا ظاهراً من الوجود. فالوجود والحقيقي بالفعل ليس إلا الإله. والوجود المتخارج (المكاني)، خارج الإله ليس له أي دعوى وجود (الوجود الذاتي دعوى الوجود الحق).

إن الإله لا يمكن أن يكون إلا خالقاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، باعتباره ذاتية لامتناهية. وبذلك يكون الإله حراً، وبذلك يمكن لتحدده وتحدده الذاتي أن يحصلا بحرية، فلا يمكن إلا لما هو حر أن يجعل خصائصه حرة بالقياس إليه، فيتركها طليقة. وهذا التخارج الذي تمثل جملته العالم، هذا الوجود، هو الأخيار.

لكن وجود العالم ليس إلا وجود القوة أو واقع العالم الإيجابي. وقيامه بالذات ليس قيامه بالذات الذاتي له، بل هو قيام القوة بالذات. وبالتالي فالعالم ينبغي أن تُتصور علاقته بالقوة علاقة منكسرة. فمن جانب أول نجد تنوع الفروق ولا تناهي ثراء الوجود العيني، ونجد من الجانب الثاني مدد العالم القيامي. لكن هذا المدد لا ينتسب إلى العالم ذاته، بل هو وحدة الجوهر مع ذاته. فالعالم لا يحفظ ذاته بذاته، بل إن وجوده لذاته هو القوة التي تحفظ ذاتها في الفروق، كما تبقى موجودة لذاتها. ومن ثم فهي جانب وجود العالم. وهكذا فالعالم منفصل في ذاته: فمن ناحية أولى هو غير قائم بذاته وفرق عديم الذات، وهو من ناحية ثانية وجوده.

إن تجلي العدمية أي الوجود المثالي هذا المتناهي، التجلي المتمثل في كون الوجود ليس هو القيام بالذات الحقيقي، هذا التجلي بما هو قوة هو العدل. ومنه تستمد الأشياء المتناهية شرعيتها. فالأخيار والعدل ليست مراحل من المدد القيامي، بل إن هذه الخصائص تكون في المدد القيامي بوصفها موجودة كونها بوصفها غير موجودة،– أي بوصفها صائرة. والواحد هنا ليس مدداً قيامياً، بل هو الواحد والذات. وتكون الخاصية هنا خاصية الغاية، خاصية التحدد الذاتي للمفهوم: فالعالم ينبغي أن يكون، كما ينبغي أن يتغير، وأن يفنى. وهنا يكون

العدل بما هو خاصية الذات في تمييزها لذاتها عن هذه الخصائص، وعن هذا العالم الذي هو عالمها.

إن الخلق والحفظ والفناء تعتبر في التصور أموراً متخارجة زمانياً. لكنها في المفهوم مراحل بالجوهر لعملية واحدة أعني بالذات مراحل عملية القوة.

إن تماهي القوة مع ذاتها هي كذلك العدم الذي خُلق منه العالم، مثلما هي مدد العالم وتجاوز مددها. وتماهي القوة مع ذاتها هذا الذي يحفظ ذاته كذلك في وجود الأشياء، هو وجود الأشياء، مثلما هو عدمها. والأخيار هي العالم بوصفه مقصوراً على كونه لا تعلله ذاته، وبوصفه محمولا ومحفوظاً بصورة عرضية، وبوصفه من ثم في آن متضمناً سلبه الذي هو موضوع في العدل.

ولا غرو، فإن الخصائص المقدمة هي خصائص المفهوم ذاته. لكن الذات التي لها هذه الخصائص لا تكمن طبيعتها فيها، بل إن الخاصيتين الأساسيتين هما الواحد والقوة. أما المفهوم وطبيعة الذات الأعمق، فما تزال معتبرة تابعة للصفات. فإذا كانت بالفعل منتسبة إليها، فإنها تكون هي ذاتها كلاً. ذلك أن المفهوم هو الأخيار المطلقة، وهو يقاسمها خصائصه. فمن كونها منتسبة إلى المفهوم ينتج أنها ذاتها المفهوم بكامله، وهو يكون ثم حقيقياً بحق. لكن المفهوم يكون حينئذ الفكرة المثال، وتكون الذات موضوعة بوصفها روحاً، روحاً تكون فيه الأخيار والعدل جملا كلية.

لكن الأخيار والعدل، رغم أنها تحتوي على الفرق،.بما هي ترى خاصية للقوة باقية، بل إن القوة هي ذاتها اللامحدد أعني أنها قوية بالقياس إلى هذه الفروق: فأخيارها تترجم إلى عدل والعكس بالعكس. فكل ما هو موضوع لذاته يستثني الآخر. لكن القوة تتمثل بالذات في كونها تكتفي بنسخ التحدد وتجاوزه.

إن العدل هو وجه النفي، أعني كون العدم يصبح جليا. وهذا العدل من ثم خاصية كما في شيفا (الهندي)، هو الكون والفساد. وليس هو إلا جانب العملية عامة، جانب العرضي الذي يتجلى عدمه. إنه ليس النفي.بما هو العود اللامتناهي إلى الذات– ولو كان كذلك لكان خاصية الروح– بل إن النفي ليس إلا العدل.

ب – صورة العالم

إن العالم الآن عالم مبتذل. إنه جوهرياً موجود بوصفه مجموعة من الأشياء. ففي الشرق وخاصة في الحياة اليونانية، يكون الإنسان سعيداً بفضل الصداقة والحميمية في علاقة الإنسان بالطبيعة، بحيث إن الإنسان يتعامل مع الطبيعة كما يتعامل مع الإله. وجُودُه يروحن ما هو طبيعي ويجعله إلهياً ويمده بالروح.

إن وحدة الإلهي والطبيعي هذه، والتماهي بين ما في الأذهان وما في الأعيان خاصية مجردة، ومن اليسير الحصول عليها. والتماهي الحقيقي هو ذلك الذي يحصل في الذاتية اللامتناهية التي لا تُرى بوصفها تطبيعاً وتبليدا مبتادلا، بل هي ترى بوصفها ذاتية لا متناهية تتحدد وتطلق خصائصها بوصفها عالماً حراً. ثم تكون هذه الخصائص التي حررت أشياء في آن غير قائمة بذاتها، مثلما هي حقيقية وليست آلهة بل موضوعات طبيعية.

إن هذه القوى الخلقية المتشخصة التي هي جوهرياً آلهة يونانية عليا ليس لها قيام بالذات إلا صورياً، لأن المضمون ليس قائماً بالذات بما هو متشخص. وتلك صورة زائفة. فالأشياء عديمة القيام بالذات والمباشرة يكون وجودها بالمقابل على المستوى الحاضر لا تُرى إلا بوصفها شيئاً صورياً، شيئاً غير قائم بذاته ينسب إليه الوجود– ليس بوصفه وجوداً مطلقاً وإلهياً، بل باعتباره وجوداً مجرداً ووحيد البعد. وإذ تنتسب إليه خاصية الوحدة المجردة وتنسب إليه مقولات الوجود، وبما هو متناه مقولات الحصاة. إنها أشياء مبتذلة مثلما هو العالم بالنسبة إلينا. إنها أشياء خارجية في ترابط متنوع للحصاة، ترابط من جنس العلة والمعلول والكيفية الكمية بحسب مقولات الحصاة هذه كلها.

فالطبيعة قد نزعت عنها هنا الألوهية. والأشياء الطبيعية أصبحت كائنات عديمة القيام بالذات في ذاتها عينها، ولا توجد الألوهية إلا في واحدة. وحينئذ فيمكن أن نشتكي من أن الطبيعة تبدو وكأنها قد نزعت عنها الألوهية في أحد الأديان، وأن هذا الدين يحفظ خاصية فقدان الألوهية. لكننا نثمن بالمقابل وحدة ما في الأذهان وما في الأعيان من وحدة الطبيعة والإله، حيث تعتبر الأشياء الطبيعة، بما هي قائمة بذاتها وإلهية، حرة. ويسمى ذلك وحدة ما هو مثالي وما هو واقعي. وتلك هي الفكرة في الحقيقة، لكن خاصية التماهي تلك ليست بعد بالغة الصورية، إنها خاصية زهيدة القيمة، وهي موجودة في كل مكان. فالأمر الأساسي

هو إضافة خاصية هذا التماهي. والحقيقي لا يوجد إلا في الروحي، حيث يكون الإله محدداً لذاته، بحيث إن مراحل مفهومه تكون في آن إياه بما هو كل. فالأشياء الطبيعية هي بمقتضى تشخصها في الحقيقة قائمة في ذاتها، في مفهومها قياماً خارجياً قبالة الروح وقبالة المفهوم. وكذلك يكون الروح هو بدوره خارجياً، من حيث هو متناه، ومن حيث هو حي. فالحيوية هي بالفعل وجوهرياً أمر باطن. لكن ذلك الكل– ما كان حياً فحسب– يكون خارجياً بالقياس إلى باطنية الروح المطلقة. والوعي بالذات المجرد هو كذلك متناه. فالأشياء الطبيعية، ودائرة الأشياء المتناهية، والوجود المجرد ذاته هو بمقتضى طبيعته أمر خارجي بذاته. وخاصية الطابع الخارجي هذه تحفظ الأشياء هنا على مستوى هذه الدرجة. إنها في حقيقتها موضوعة بمقتضى مفهومها. وعندما نشتكي من وضعية الطبيعة هذه، فينبغي أن نسلم بأن التوحيد الجميل بين الطبيعة والإله لا يقبل به إلا الوهم لا العقل. أما أولئك الذين يتكلمون برداءة عن نزع الألوهية ويثمنون تلك المماهاة، فمن العسير أو حتى من المستحيل مع ذلك، أن يؤمنوا بأن نهر الجنج أو بقرة أو قرداً أو بحراً إلخ..إله. بل إنه قد وُضعت هنا بالأحرى علة نظر الحصاة للأشياء وترابطها.

إلا أن التكوين النظري لهذا الوعي وتدرجه نحو العلم ليس هنا بعد محلها. فهذا الأمر ينتسب إليه هم عيني بالنسبة إلى الأشياء، وكان ينبغي ألا يُرى الجوهر بوصفه كلياً فحسب، بل وكذلك بوصفه مفهوماً محددا. ففي تصور الحكمة المجردة، وفي غاية محدودة، لا يمكن بعد أن يحصل الحدس النظري المحدد.

وبالتالي فعلاقة الإله بالعالم عامة تتحدد بوصفها ظهوره المباشر لذاته على نحو شخصي وفردي بالنسبة إلى غاية محددة في دائرة محدودة. ومن ثم تبرز خاصية المعجزات. ففي الأديان السابقة لا وجود للمعجزة: في الدين الهندي كل شيء كان مجنونا من الأصل. فلا توجد المعجزات إلا في نقيض نظام الطبيعة وقوانينها– حتى وإن كانت هذه القوانين غير معلومة، بل الموجود كان مجرد الوعي بوجود ترابط طبيعي عامة– ليس لخاصية المعجزة من محل إلا حيث يحصل التصور بأن الإله يتجلى في شخص، ويكون في آن مقابلاً لخاصيته.

والمعجزة الحقيقية في الطبيعة هي ظهور الروح. وظهور الروح الحقيقي يحصل في كيفية أساسية للإنسان، وفي وعيه بعقل الطبيعة، وأنه في هذا التشتت والتنوع العرضي يوجد

الاتصاف المطلق بالقانونية والعقل. لكن هذا الدين ظهر العالم فيه بما هو مؤلف من الأشياء الطبيعية التي تؤثر بعضها في البعض على نحو طبيعي، والتي توجد في تناسق عقلي. والحاجة إلى المعجزة موجودة منذ أمد طويل، باعتبارها لا تتصور ذلك التناسق الطبيعي الموضوعي للأشياء، أعني ما كان ظهور الإله فيها ليس بما هي قوانين الطبيعة السرمدية والكلية وما كانت فاعليته لا تُعلم بالفكر جوهرياً بوصفها كلية. فالترابط العقلي الذي أُدرك أولاً في هذه الدرجة، ليس إلا الترابط الموضوعي المتمثل في كون الشخص بماهو شخص يوجد في التناهي لذاته، ومن ثم فهو يوجد في علاقة خارجية. كما أن المعجزة تدرك بوصفها ظهوراً عرضياً للإله، وعلاقة الإله الكلية والمطلقة بالعالم الطبيعي هي بالمقابل علاقة الجلال.

لا يمكننا أن نصف الذات اللامتناهية بكونها جليلة فحسب عند النظر إليها في ذاتها وفي علاقتها بذاتها فهي بهذه الصورة تكون مطلقة، وهي لذاتها ومقدسة. ولا يكون الجلال ظهوراً لهذه الذات وعلاقة بينها وبين العالم، إلا عندما يُرى بوصفه ظهوره، ولكن باعتباره ظهوراً ليس موجباً، أو، حتى عندما يكون موجباً بالفعل، فإن له مع ذلك الطابع الأساسي طابع الطبيعي والدنيوي المنفي، لكونه غير متناسب معها، ولكونه معلوماً بهذه الصفة.

وبالتالي فالتعالي هو ذلك الظهور والتجلي للإله في العالم، بحيث يتحدد بكون هذا الظهور يتبين تعاليا عليه في الواقع. ففي دين الجمال يوجد صلح الدلالة مع المادة، مع كيفية الظهور الحسية والوجود للغير. فيظهر الروح بكامله على هذا النحو الخارجي الذي هو رمز للباطن. وهذا الباطن يعلم بكامله في طابعه الخارجي. أما تعالي الظهور، فإنه يقضي على الواقع في آن وعلى خامه وعدته. ففي ظهوره يميز الإله ذاته عن ظهوره في آن، بحيث إن الظهور يُعلم صراحة بكونه غير متناسب. وبالتالي فنسبة الواحد إلى الطابع الخارجي للظهور ليست مثل نسبة آلهة دين الجمال ووجوده لذاته ووجود الجوهري والطابع غير المتناسب للظهور ليست عديمة الوعي، بل هي تُوضع بوعي صريح على ما هي عليه.

ومن ثم فلا يكفي، لتحقيق التعالي، أن يكون مضمون المفهوم شيئاً أسمى من الشكل– مهما بُولغ في الشكل ووضع متجاوزاً لمقداره– بل إن ما يظهر ينبغي كذلك أن يكون ذا سلطان على الشكل. ففي الدين الهندي الصور عديمة المقدار، لكنها ليست متعالية، بل هي تشويه، أو هي لا تكون مشوهة مثل البقرة أو القرد اللذين يعبران عن قوة الطبيعة بكاملها.

لكن الدلالة والشكل غير متناسبين وغير متعاليين، بل إن اللاتناسب هو النقص الأكبر. وبالتالي فينبغي في آن أن توضع القوة فوق الشكل.

ويمكن للإنسان في وعيه الطبيعي أن يجد الأشياء الطبيعية أمامه لكن روحه غير متناسب مع مثل هذا المضمون. وتقليب الوجه[1] بحثاً بالنظر (Umherschauen) ليس بالأمر المتعالي، بل إن النظر يتوجه إلى السماء فيكون اشرئباباً (Darüberhinaus). وهذا التعالي هو خاصة طبع الإله في علاقته بالأشياء الطبيعية. فالتوراة اشتهرت في المضمار: «قال الإله: فليكن النو، فكان النور». فهذا النص من أكثر المواضع تعالياً. فالكلمة هي أكثر الأشياء استغناء عن الجهد. وهذا النفس هو في آن النور، وعالم النور، وفيض النور اللامتناهي. وهكذا يُحط النور إلى كلمة، إلى شيء مؤقت. ثم يحصل التصور بأن الإله يجعل الريح والبرق خدماً ورسلاً فتكون الطبيعة بذلك مطيعة. ثم قيل: «**فمن نفسك تصدر العوالم ومن غضبك تفر. وعندما تمد يدك إلى العوالم فإنها تشبع. فإذا كشفت عن وجهك ذعرت وإذا أوقفت نفسك انقلبت إلى بارود. وإذا أطلقتها نشأت من جديد**»[2]. ذلك هو التعالي بحيث إن الطبيعة تُنفي على هذا النحو وتُتصور خاضة وموقتة.

ج - *غاية الإله من العالم*

الخاصية الأولى. تعد خاصية الغاية هنا الخاصية الجوهرية. وهي تتمثل في كون الإله حكيماً. وهو في المقام الأول حكيم في الطبيعة خاصة. فالطبيعة هي خلقه. وهو يجعل قوته تُعلم فيها، ولكن ليس قوته فحسب، بل وكذلك حكمته. وهذه الحكمة تعبر عن ذاتها في منتجاتها بفضل هيئات غائية. وهذه الغائية هي بالأولى غائية غير محددة وسطحية وخارجية: «**لقد مدت البقرة بغذائها**»[3]. والغاية الحقيقية والتحقيق الحقيقي للغاية لا يحصل في الطبيعة بما هي طبيعة، بل بالجوهر هو حاصل في الوعي. فهو يتجلى في الطبيعة. لكن تجليه الجوهري يكون في الوعي الذي هو انعكاس تجليه، بحيث إنه ينعكس في الوعي بالذات، فتكون غايته

---

(1) تعليق المترجم: تعبير قرآني لإفادة البحث بالنظر عن الوجهة المناسبة وقد جاء ذلك في خطاب الله لرسوله في لحظة أمره بتغيير القبلة.

(2) راجع المزامير 104، 28- 30

(3) راجع المزامير 147، 9

أن يصبح الوعي عالماً به فيكون غاية الوعي.

فالجلال لا يصبح تصور القوة مقصوراً عليه إلا إذا كان لم يصبح بعد تصوراً لهدف واحد. فالغاية ليست الواحد فحسب، بل إن غاية الإله عامة لا يمكن أن تكون إلا إياه، وأن يصبح مفهومه موضوعه، وأن تكون ذاته له في تحقيقه. تلك هي الغاية الكلية عامة. وحينئذ فعندما نريد أن نعتبر بالنظر إلى العالم والطبيعة باعتبارها غاية الإله، فإنه لا يظهر فيها إلا قوته. فهي وحدها التي تكون موضوعاً له فيها. والحكمة ما تزال تامة التجريد. وعندما نتكلم على غاية، فإنه ينبغي الا تكون مجرد قوة، وينبغي أن تكون ذات تحدد. فالأرضية التي يمكن أن يوجد فيها هي الروح عامة. وإذ إن الإله الآن هو في الروح بوصفها وعياً، في الروح المقابل له، فهو هنا كذلك يكون بوصفه غاية في الروح المتناهي، بما هو كذلك، فإنه يوجد في ذلك تصوره واعترافه بالغاية. وللإله هنا قبالته الروح المتناهي والوجود الآخر ليس بعد موضوعاً بوصفه عائداً بإطلاق إلى ذاته عينها. فالروح المتناهي وعي بالجوهر، والإله ينبغي بالتالي أن يكون موضوع الوعي، كونه موضوع الجوهر. وذلك هو كونه معترفاً به وممدوحاً. فتبجيل الإله هو في المقام الأول غاية. وانعكاس الإله في الوعي بالذات عامة ليس معلوماً بعد، والله يُعترف به لا غير. ولو كان قد عُلم بحق فإنه يترتب على ذلك أنه قد وضع فروقاً في ذاته بوصفه روحاً. لكنه ما يزال له الخصائص المجردة التي رأينا.

وإذن فإنه توجد هنا خاصية جوهرية تتمثل في كون الدين، بما هو دين، هو الغاية، أعني أن الإله سيُعلم في الوعي بالذات، وفيه يكون موضوعاً وعلاقة إيجابية مع نفس الوعي بالذات. إنه إله بوصفه قوة لامتناهية وذاتية في ذاته. والأمر الثاني هو أنه يظهر، وهو في الحقيقة يظهر جوهرياً في روح آخر، يكون بوصفه متناهياً مقابلاً له. ومن ثم فإن ما يبرز هنا هو الاعتراف بالإله ومدحه. إنه تبجيل الإله التبجيل الكلي: وليس ذلك مقصوراً على الشعب اليهودي، بل هو يشمل كل الأرض، وكل الشعوب والوثنيين عليهم أن يمدحوا الإله. وهذه الغاية التي على الوعي أن يعترف بها، وأن يدركها، وأن يبجلها يمكن أولاً أن تسمى الغاية النظرية والأكثر تحديداً، هي الغاية العملية التي هي حقاً غاية فعلية، والتي هي متحققة دائماً في العالم ولكن في ما هو روحي منه.

الخاصية الثانية. وهذه الغاية الجوهرية هي الغاية الخلقية المعروفة والمتمثلة في كون الإنسان

يكون نصب عينيه في ما يفعله ما هو شرعي وما هو قويم. وهذا الأمر الشرعي والعادل هو الإلهي. وفي حدود كونه شيئاً من العالم في الوعي المتناهي، فهو شيء موضوع من قبل الإله. فالإله هو الكلي. والإنسان الذي يتحدد بمقتضى هذا الكلي في ذاته وفي إرادته، هو الإنسان الحر. ومن ثم فالإرادة الكلية، وليس أخلاقه الخاصة والفعل القويم، هي هنا الخاصية الأساسية: إنها السلوك في حضرة الإله، وهي التحرر من الغايات الأنانية، وهي العدل الذي يعتبر لدى الإله. وهذا الفعل القويم للإنسان في علاقته بالإله وفي تبجيل الإله، وهذا الفعل القويم محله الإرادة والباطن، وفعل الإرادة هذا الآخذ بعين الاعتبار الإلهي يقوم قبالة طبعانية الوجود والإنسان والعالم.

ومثلما نرى في الطبيعة هذه القطيعة المتمثلة في كون الإله موجوداً لذاته، وكون الطبيعة موجودة، لكنها خاضعة له، فكذلك في روح الإنسان نجد نفس هذا الفرق: الفعل القويم بما هو فعل قويم ثم الوجود الطبيعي للإنسان. لكن هذا أيضاً هو أمر محدد بفضل العلاقة الروحية للإرادة مثل الطبيعة التي هي شيء موضوع من قبل الروح المطلق.

إن وجود الإنسان الطبيعي ووجوده الخارجي والدنيوي موضوع في علاقة مع الباطن. وإذا كانت الإرادة إرادة جوهرية، وكان الفعل فعلاً قويماً، فإن وجود الإنسان الخارجي يكون كذلك مطابقاً لهذا الباطن والقانون، فيكون ما يحصل للإنسان من خير لا يحصل إلا بحسب أعماله، ولا يكون عليه أن يسلك خلقياً عامة فحسب، وأن يحترم قوانين وطنه، وأن يستشهد من أجله– وقد يحصل له في ذلك كما يريد– بل يبرز المطلب المحدد المتمثل في أن من يعمل الصواب ينال طيب العيش.

وهنا نجد علاقة تتمثل في القول إن الوجود الفعلي والوجود في الأعيان مناسب للباطن والقوانين، وخاضع لهما ومحدد بهما. وتحصل هذه العلاقة هنا نتيجة لعلاقة الإله الأساسية وبسببها علاقته بالعالم الطبيعي والمتناهي. ونجد هنا غاية، (و) هذه الغاية ينبغي أن تتحقق– وهذا التفريق[1] ينبغي أن يكون متناغما في آن، حتى يتبين الوجود الطبيعي خاضعاً للجوهري والروحي. فلا بد للإنسان أن يتحدد، فيضع للباطن الحقيقي وللعمل القويم.

وعلى هذا النحو يكون عيش الإنسان الطيب ذا شرعية إلهية. لكن هذه الشرعية لا

---

(1) W «هذه» بدلاً من «النكرة».

تتحقق إلا متى كان عمله خاضعاً للمعيار الإلهي والخلقي وللقانون الإلهي. وذلك هو رباط الضرورة، لكنها الضرورة التي لم تبق عمياء، كما سنراها في أديان أخرى، حيث تقتصر على كونها ضرورة خاوية وعديمة العقل، وغير محددة، بحيث يكون العيني موجوداً خارجها. فالآلهة والقوى الخلقية تخضع للضرورة، لكن الضرورة ليست حائزة على الخلقي والقانوني في خاصيتها. أما هنا فالضرورة عينية، بحيث إن ماهو موجود في ذاته ولذاته يضع القوانين (يشرع) ويريد الحقوق والخير. وينتج عن ذلك وجود ملائم له وإيجابي، وجود يكون وجوداً طيباً وعيشاً طيباً. وهذا التناغم هو ما يعلمه الإنسان في هذه الدائرة.

وتلك هي علة أنه من المفروض أن ينال الإنسان طيب العيش، بل وينبغي أن يكون كذلك. فذلك غاية بالنسبة إلى الإله، والإنسان بكامله. لكن الإنسان بكامله هو ذاته كائن توجد فيه فروق، بحيث إن له إرادة ووجوداً خارجياً. وحينئذ فالذات تعلم أن الإله هو رباط هذه الضرورة، وهذه الوحدة التي تنتج الوجود الطيب الملائم للفعل القويم، وأن هذا التناسق موجود لكأن الإرادة الإلهية والإرادة الكلية هي في آن الإرادة المحددة في ذاتها، ومن ثم فلها القدرة على إنتاج هذا التناسق. وكون ذلك مترابطاً هو هذا الوعي بالثقة في هذا الإيمان. وهذا يمثل جانباً أساسياً من جوانب الشعب اليهودي، وهو جانب جدير بالإعجاب. والتوارة مليئة بهذه الثقة وخاصة المزامير.

إن هذا المسار هو كذلك المسار المعروض في الكلام على النبي أيوب السفر الوحيد الذي لا نعرف بدقة علاقة ارتباطه بأرضية الشعب اليهودي. فأيوب يثمن براءته ويعتبر نصيبه غير عادل وهو شقي، أعني أنه يوجد فيه تناقض: فالوعي بالعدل الذي هو مطلق مناقض لعدم تلاؤم وضعه معه. فهو على بينة بأنه غاية الإله، وأنه يمكن الخير من أن يكون خيراً.

والانعطافة هي أن عدم الرضا والمزاج الحزين ينبغي أن يكونا خاضعين للثقة المطلقة والخالصة. فالنبي أيوب يسأل: «**ما الذي وهبني الإله أجراً ينزله علي من عل؟ أما يكون الظلم قد أصبح صادماً؟**» فأجابه أصدقاؤه بنفس المعنى، ويكفي أن تعكس القضية: فلأنك شقي نستنتج أنك لست عادلاً. فالإله يتدرق وراء الخيلاء. وفي الغاية تكلم الإله ذاته: «**من هذا الذي يتكلم من دون عقل؟ أين كنت عندما أنشأت الأرض؟**» وهنا يرد وصف شديد الجمال والجلال

لقوة الإله فقال أيوب: «**إني أعلم أن الذي ينوي إخفاء نصيحته إنسان غير مترو**»[1].

إن عدم الجدارة هذا يمثل الخاصية الأخيرة. فهذا المطلب يتمثل من ناحية أولى في أن العامل يحصل على العيش الطيب، ومن ناحية ثانية، فإنه ينبغي أن يسيطر حتى على عدم الرضا هذا. وهذه التضحية والاعتراف بقوة الإله أرجعا أيوب إلى ثروته وإلى سعادته السابقة. ومع ذلك، فإنه ينبغي ألا يُقضى انطلاقاً من تناهي هذه السعادة، أنها في آن حق بالقياس إلى قوة الإله. فهذه الثقة بالله، وهذه الوحدة والوعي بتناغم القوة هذا وفي آن الوعي بحكمة الإله وعدله تتأسس في كون الإله يتحدد بوصفه غاية في ذاته وهو ذو غاية.

وعلينا أن نلاحظ هنا كذلك صيرورة الروح باطنيا وحركته في ذاته عينها. فالإنسان ينبغي أن يقوم بالعمل القويم الذي هو الواجب المطلق. وهذا العمل القويم محله في إرادته. والإنسان لهذه العلة يأتمر من باطنه. ويجب عليه أن ينشغل بملاحظة باطنه، لمعرفة هل هو على صواب؟ وهل إرادته خيرة؟ وهذا البحث والاهتمام بالظلم وتوجه الروح بالدعاء إلى الإله، وهذا الغوص في أعماق الروح، وشوق الروح هذا إلى الحق وإلى التلاؤم مع إرادة الإله، كل ذلك من الصفات المميزة بصورة خاصة.

ثم إن هذه الغاية تظهر في آن بوصفها غاية محدودة. فالغاية هي أن يعلم الإنسان الإله، وأن يعترف به: «**(وأن) ما يفعلونه ينبغي أن يفعلوه تبجيلاً للإله، وأن ما يريدونه ينبغي أن يريدوه بما يناسب إرادة الإله، وأن إرادتهم ينبغي أن تكون إرادة حقيقية**» ولهذه الغاية كذلك محدودية، وينبغي أن يُؤخذ بعين الاعتبار إلى أي حد تكمن هذه المحدودية في خاصية الإله وإلى أي حد ما زال المفهوم وتصور الإله ذاته متضمناً هذه المحدودية.

فعندما يكون تصور الإله محدوداً، يكون مزيد التحقيق للمفهوم الإلهي في الوعي الإنساني محدوداً كذلك. ويكون هذا الأمر دائماً الأمر الجوهري، ولكن الأمر الأعسر كذلك هو معرفة المحدودية في الواحد، وكذلك كيف هي ما تزال محدودية في الفكرة، بحيث إنها ليست بعد الفكرة المطلقة.

إن الإله هو محدد ذاته بحريته وبحسب حريته، بحيث يكون الروحي هو الحر- تلك هي الحكمة. لكن هذه الحكمة وهذه الغاية ليستا غاية وحكمة إلا بصورة عامة. فحكمة

(1) راجع سفر أيوب 31، 2,3، 33، 38، 17، 12، 2,4، 2 وما يليها.

الإله وتحديده لذاته، لم يحصلا بعد على تطورهما. وهذا التطور في فكرة الإله لا يحصل إلا في الدين، حيث تكون طبيعة الإله جلية بصورة تامة. ونقص هذه الفكرة يتمثل في كون الإله هو الواحد، لكنه في ذاته عينها ليس هو كذلك إلا تحدد هذه الوحدة، وليس ما هو في ذاته. فليس هو إلا المتطور سرمدياً. إنه ليس بعد خاصية متطورة. وما نسميه حكمة لا يكون كذلك إلا في حدود كونه مجرداً أيضاً، وكلية مجردة.

إن الغاية الحقيقية التي نملكها هي الغاية الأولى. إنها غاية الإله في الروح الحقيقي. وإذن فينبغي أن تكون هذه الغاية حاصلة على الكلية، وأن تكون غاية إلهية وحقيقية في ذاته عينها ولها كلية المدد القيامي. والغاية التي هي مدد قيامي تكون بحيث يعلم كل فرد من الأفراد الروحيين نفسه بوصفه واحداً، ويتصرف بوصفه واحداً ومتحدا. إنها غاية خلقية ذات أرضية في الحرية الحقيقية. كما يوجد الجانب الذي تحصل فيه (الغاية) العملية– الغاية في الوعي الحقيقي. لكن هذه الغاية غاية أولى، والعادات الخلقية ما تزال طبيعية مباشرة. فتكون الغاية حينئذ هي الأسرة وتناسقها، إنها هذه العائلة الواحدة المستثنية لغيرها.

إن الغاية الحقيقية والمباشرة الأولى للحكمة الإلهية ما تزال بالتالي تامة المحدودية ومتشخصة لأنها أولى. والإله حكمة مطلقة. لكنه ليس بعد كذلك بمعنى الحكمة المجردة تماماً، أو أن الغاية في المفهوم الإلهي ما تزال كلية بإطلاق. ومن ثم فهي غاية عديمة المضمون. وهذه الغاية اللامحددة وعديمة المضمون تتدثر في التشخص المباشر وفي المحدودية الأتم، أو، بعبارة أخرى، فما هو في ذاته الذي ما تزال الحكمة ساكنة فيه هو ذاته المباشرة والطبعانية.

إن غاية الإله الحقيقية هي من ثم الأسرة، وفي الحقيقة هذه الأسرة المشار إليها والكثير من الأسر المتشخصة هي بعد توسيع للتشخص بفضل الانعكاس. إن ذلك لهو الفارق الجدير بالملاحظة ولا متناهي الغلظة، بل هو الأغلظ. فالإله هو من ناحية أولى إله السماء والأرض الحكمة المطلقة والقوة الكلية. وغاية هذا الإله هي في آن محدودة بصورة تجعلها لا تكون إلا أسرة واحدة وشعباً وحيداً. ولا غرو فعلى كل الشعوب الأخرى أن تعترف به ربا، وأن تسبح لاسمه. لكن عمله الحقيقي والذي تحقق بالفعل هو هذا الشعب في تحققه التام، وفي وجوده الباطن والظاهر والسياسي والخلقي. وإذن فالإله ليس إلا إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، الإله الذي قاد خروجنا من مصر. ولأن الإله ليس إلا واحداً، فإنه لايوجد إلا في روح وحيد كلي،

في أسرة واحدة، وفي عالم واحد. وأول الأشياء هي الأسر من حيث هي أسر والذين قادونا في خروجنا من مصر هم الأمة.– وفيهم رؤساء الأسر الذين يتكون منهم ما هو محدد من الغاية. ومن ثم فالكلية ما تزال كلية طبيعية. وبذلك فالغاية ليست إلا بشرية. ومن ثم فهي الأسرة. وتلك هي الأسرة الأبوية. ثم إن الأسرة هي التي تتسع لتصبح أمة. والأمة تعني شعبا، لأنها توجد في المقام الأول بفضل الطبيعة. وتلك هي الغاية المحدودة وهي مستثنية للغير من الغاية الإلهية.

تبدأ كتب موسى الخمسة من خلق العالم. ثم مباشرة بعد ذلك نجد فيها الخطيئة الكبرى: إنها تخص طبيعة الإنسان، من حيث هو إنسان. وهذا المضمون الكلي لخلق العالم، ثم سقوط الإنسان ذاك السقوط الذي هو الإنسان، بمقتضى الجنس لم يكن له أي تأثير على ما عليه الدين اليهودي لاحقاً. إنها النبوءة الوحيدة التي لم تصبح حقيقة بمضمونها الكلي في الشعب الإسرائيلي. فالإله ليس إلا إله هذا الشعب، وليس إله البشر. وهذا الشعب هو شعب الإله.

ويمكن بالنظر إلى التناسق بين حكمة الإله الكلية في ذاتها والمحدودية التامة للغاية الواقعية، أن نلاحظ كذلك من أجل توضيح التصور أن الإنسان إذا كان يريد الخير الكلي وكان هذا الخير هو غايته، فإنه يجعل تحكمه مبدأ قراراته وعمله. ذلك أن هذا الخير الكلي وهذه الغاية الكلية لا تتضمن الآخر والمتعين في ذاته عينها. أما إذا كان ينبغي أن تعالج هذه الغاية الواقعية، فإنها تتطلب تحدداً، وهذا التحدد خارج المفهوم. ذلك أنه ليس له بعد مفهوم، وهو لا يزال مجرداً. ولذلك فالتعين لم يصبح بعد مقدسا، لأنه ليس بعد معتبراً من غاية الخير الكلية. فإذا كانت القوانين الكلية في السياسة قوانين ينبغي أن تكون لها اليد العليا، فكذلك أيضاً الغرائز والعنف وتحكم الفرد. والقانون لا يتحقق بحق إلا في حدود تعينه، ذلك أن الكلي لا يكون حيوياً إلا إذا تعين.

فمن هذه الغاية العينية والفعلية استُثنيت الشعوب الأخرى. فللشعب قوميته الذاتية له. وهو يتكون من أسر معينة ومن أعضائها. وهؤلاء ينتسبون إلى الشعب، وحتى في هذه العلاقة مع الإله، فإن ذلك يتوقف على مولدهم. وطبعا فهذا يقتضي دستوراً وقوانين ومراسم وعبادة كلها خاصة بذلك الشعب.

ثم إن العين تتكون بوصفها تتضمن ملكاً لأرضية متعينة. وهذه الأرضية ينبغي أن تقسم

بين أسر مختلفة. وهي غير قابلة للظهور الخارجي، بحيث إن الاستثناء يحصل على حاضر خارجي بصورة تجريبية تامة. بالتالي فهذا الاستثناء ليس هو في المقام الأول إشكالياً، بل إن الواقع هو الحوز المتعين والاستمتاع العيني وعلاقة الشعوب العينية مع الرب صاحب القوة المطلقة وصاحب الحكمة المطلقة. وهي ليست موضوع خصومة، أعني أنه بوسع الشعوب الأخرى أن يصلوا إليها، إلى هذه العبادة. فعليهم أن يقدسوا الرب، لكن وصولهم إلى ذلك ليس غاية حقيقية، بل هو مجرد منشود عاطل وليس عملياً. إن هذه الغاية الحقيقية لم تحصل إلا في الإسلام المحمدي، حيث سمت هذه الغاية إلى الكلية، فأصبحت من ثم غاية متعصبة. ولا غرو فالتعصب موجود كذلك عند اليهود. لكنه لا يحصل إلا عند العدوان على ملكهم وعلى دينهم. ثم هم يحصل، لأن هذه الغاية من طبعها الاستثناء ولا تسمح بأي تواصل أو مشاركة أومسايرة مع أي شيء آخر.

الخاصية الثالثة. فمن بين الخلق كلهم، كان الإنسان المقدم على الجميع. فهو العالم والعارف والمفكر. وهو عين صورة الإله، بمعنى مختلف تماماً عن معنى وصف العالم بذلك. فما يتم الشعور به في الدين هو الإله الذي هو الفكرة. والإله لا يُسبح باسمه إلا في الفكر.

ففي دين الفرس حصلنا على المانوية، كما حصلنا على هذا التناقض المثنوي في الدين اليهودي. لكن التناقض ليس في ذات الإله، بل هو في الروح الآخر: فالإله روح، ومنتجه، العالم روح كذلك. وفي العالم يحدث أن يكون في ذاته ذلك الآخر بالقياس إلى جوهره. فالتناهي يتضمن أنه يحصل فيه الفرق بما هو انفصال. وفي العالم يكون الإله عند ذاته والعالم خيراً. ذلك أن عدم ذاته عينها الذي خُلق منه العالم هو المطلق ذاته. ولكن بما أن العالم هو حكم الإله الأول هذا (القسم الأصلي الأول من الوجود=أور- تايل)، فإنه لم يتحول إلى الموضوع المطلق، بل الوحيد القادر على هذا التناقض المطلق هو الروح. وذلك هو عمقه. فالتناقض يقع في الروح الآخر الذي هو من ثم الروح المتناهي: وهذا الروح هو محل المعركة بين الشر والخير، المحل الذي ينبغي أن تختم فيه هذه المعركة. وكل الخصائص تنتج عن طبيعة المفهوم.

إن هذا التناقض مسألة عسيرة. ذلك أن قوة التناقض تتكون منها. فالخير ليس منتجاً للتناقض، بل إن التناقض لا يحصل إلا بسبب الشر، ومن ثم فهو لا يحصل إلا فيه. وهنا يرد

السؤال: كيف حصل الشر في العالم؟ ولهذه المسألة هنا معنى وفائدة. ففي دين الفرس ليس في هذا السؤال أي صعوبة. ذلك أن الشر موجود مثله مثل الخير. كلاهما صدر عما هو عديم التحديد. أما هنا، حيث الإله هو القوة وهو الذات، وحيث لا شيء يوضع من دونه، فهنا يكون الشر سبباً للتناقض. ذلك أن الإله هو دون شك الخير المطلق. وفي هذا المضمار حفظت لنا التوراة تصوراً قديماً هو الوقوع في الخطيئة. وهذا العرض المشهور كان على شكل أسطورة واتخذ رداء المَثل. والمعلوم أن الفكر التأملي، عندما يعرض الحقيقي في شكل حسي على نحو الحدوث الفعلي، فلا شيء يحول دون حصول خصائص غير مناسبة. وهذا حصل كذلك مع أفلاطون، عندما تكلم على الأفكار كلاماً يعتمد الصور، فتصدر الظهور علاقة غير مناسبة. فقد جاء في القصة أن آدم وحواء بعد خلقهما في الجنة منع الإله عن الإنسان أن يأكل من شجرة معينة. لكن الحية أضلتهما عن ذلك، إذ قالت لهما: «**ستصبحان مثيلين للإله (إذا أكلتما من الشجرة). فعاقبهما الإله أغلظ عقوبة. لكنه قال بعد ذلك: «انظر، فقد أصبح آدم مثلنا، إذ هو يعلم ما الخير وما الشر**». فمن هذا الجانب أصبح الإنسان بحسب قول الإله إلها. لكن ذلك يعني أن الإله من جانب آخر قطع عن الإنسان الطريق، عندما طرده من الجنة. إن هذه القصة البسيطة يمكن مثلاً أن تُفهم في المقام الأول على النحو التالي: فالإله قضى بأمر والإنسان مدفوعا بخيلائه اللامتناهية، أراد أن يصبح مساوياً له (وهي فكرة وردت عليه من خارج)، اعتدى على هذا الأمر. وبسبب كبريائه البائس والمغفل، فإنه قد عوقب لاحقاً عقاباً شديداً. وهذا الأمر وضعه صورياً حتى يضعه في حال يثبت بها طاعته.

وهكذا فإن كل شيء بعد هذا التوضيح ينتهي إلى النتيجة المتناهية العادية. ففي كل الحالات حرم الإله الشر. ومثل هذا التحريم يختلف تمام الاختلاف عن مجرد تحريم الأكل من شجرة. فما يريده الإله، وما لا يريده، ينبغي أن يكون من طبيعة حقيقية وسرمدية. كما أن مثل هذا التحريم، ينبغي أن يقتصر على فرد معين وحيد: والإنسان محق عندما يثور على من يعاقب على جريمة غريبة عنه. إنه يريد ألا يتحمل إلا ما عمل هو ذاته. لكنه في الجملة، يوجد هنا معنى تأملي عميق. فمن يظهر في هذه القصة هو آدم أو الإنسان بصورة عامة. ويتعلق الأمر بما يُقص هنا، بطبيعة الإنسان ذاتها. وما يأمره به الإله، ليس بالأمر الصوري الصبياني، بل هو يعني أن الشجرة التي على آدم ألا يأكل منها هي شجرة معرفة الخير والشر– وهنا يزاح

الطابع الخارجي وصورة الشجرة. فالإنسان يأكل منها فيصل إلى معرفة الخير والشر. لكن الأعسر هو أنه قد قيل، إن الإله حرم على الإنسان الوصول إلى هذه المعرفة. ذلك أن هذه المعرفة هي بالذات ما يمثل خاصية الروح. فالروح لا يكون روحاً إلا بفضل الوعي. والوعي الأسمى يتمثل بالذات في تلك المعرفة. كيف أمكن لهذا أن يُحظر؟ فالمعرفة والعلم هما هذه العطية ذات الوجهين والخطرة: الروح حر وهذه الحرية عمادها الخير والشر. ففيها يكمن تحكم فعل الشر. وذلك هو الوجه السالب من ذلك الوجه الموجب في الحرية. وهو يعني أن الإنسان كان على حال «**البراءة الأصلية**»[1]. وتلك هي وضعية الوعي الطبيعي. وكان ينبغي أن يتم تجاوز هذا الوعي الطبيعي بمجرد أن ينشأ وعي الروح. وتلك هي القصة الأبدية وطبيعة الإنسان. فهو أولاً طبيعي وبريء. ومن ثم فهو ليس قادرا على المسؤولية: فلا وجود للحرية عند الطفل. ومع ذلك فإن من خاصية الإنسان أن يعود فيصل إلى البراءة ثانية. أما ما هي هذه الخاصية الأخيرة، فإنه يتصور هنا وضعية أصلية– التناغم بين الإنسان والخير. وذلك هو ما ينقص هذا التصور المعتمد على الأمثال الحسية، حيث تعرض هذه الوحدة بوصفها حالة موجودة بصورة مباشرة، وأنها ينبغي أن تصدر من هذه الوضعية الطبيعية الأصلية. لكن الفصل الذي ينشأ بعد ذلك، ينبغي كذلك أن يصل إلى المصالحة: فهذه المتصالحية (الصيرورة متصالحا) تُتصور هنا تصوراً يجعل الوضعية الأولى كان ينبغي ألا تحصل. وما جاء في العرض المعتمد بكامله على الصور أمر باطني يُعرض خارجياً، وما هو ضروري اعتبر عرضياً. فالحية قالت إن آدم سيصبح مثيل الإله. والإله أيد أن الأمر هو كذلك حقاً، وأن هذه المعرفة هي ما تتقوم به الألوهية، وإذن فالفكرة العميقة قد صيغت في هذه القصة.

لكن الإنسان بعد ذلك عوقب فطرد من الجنة، وقال له الإله: «**لُعنت الأرض بسببك. ينبغي لك أن تأكل بعرق جبينك مما تمدك به. وهي ستمدك بالأشواك والنباتات ذات الأشواك. وستغتذي من كلأ الفلاحين. وستأكل خبزك بعرق جبينك، وستعود إلى الأرض. ذلك أنك منها جئت ثم تصبح تراباً فترد إلى التراب**».

وعلينا أن نعترف بأن هذا من نتائج التناهي. ولكن، من جانب ثان، فمن رفعة الإنسان،

---

(1) تعليق المترجم: على حد علمي فأول من استعمل هذا المفهوم هو الغزالي في كتاب المستصفى ويستعمل مرادفا له هو «النفي الأصلي». وكلاهما يعني ما يمكن أن نسميه الفطرة قبل الوصف الخلقي بالخير أو بالشر.

أن يأكل من عرق جبينه وبفاعليته وعمله وعقله، ليحصل على مؤونته. فللحيوانات هذا النصيب السعيد (إذا أردنا أن نسمي ذلك كذلك) المتمثل في كون الطبيعة تمدها بما تحتاج. أما الإنسان فإنه يحصّل بذاته ما هو ضروري بالنسبة إليه طبيعياً. وذلك هو بالذات استعمال حريته، حتى وإن لم يكن ذلك الوجه الأسمى الذي يتمثل بالأحرى في معرفة الخير وإرادته. وكون الإنسان حراً بمقتضى الجانب الطبيعي منه، ذلك يكمن في طبيعته، ولا ينبغي اعتباره عقابا. إلا أن حزن الطبعانية مقترن بسمو خاصية الإنسان. فمن لا يعرف بعد خاصية الروح السامية، لا بد وأنه يعتبر كون الإنسان مائتا فكرة حزينة. وهذا الحزن الطبيعي هو بنحو ما غاية الأمر بالنسبة إليه. لكن خاصية الروح السامية هي كونه خالداً وغير مائت، إلا أن سمو الإنسان هذا وسمو الوعي هذا لا تتضمنه هذه القصة. ذلك أنه يعني أن الإله قد قال: «**والآن فلا يمد الإنسان وأيضاً يخالف أمر الشجرة فيأكل منها ويعيش خالداً**» (التكوين 3،22) ثم أضاف: «**فإلى أن تعود إلى الأرض، فأنت مستثنى من الخلود**» (البيت 19). لا وجود لخلود النفس في هذا الدين بعد.

ففي تاريخ خطيئة السقوط كله، كانت هذه الخصائص الكبرى موجودة في تناقض، في ما يبدو في تناقض بسبب تصور الكل المعتمد على الصورة الحسية. فالخروج من الطبعانية وضرورة دخول الوعي للوصول إلى الخير والشر، ذلك هو القمة، وهو ما عبر عنه الإله نفسه. والأمر الناقص هو كون الموت يعرض على هذه الصورة باعتباره لا عزاء فيه لدى الإنسان. والخاصية الاساسية لهذا العرض، هي أن الإنسان ينبغي ألا يكون طبيعيا: ففي ذلك يكمن ما قيل في الثيولوجيا الحقيقية، والمتمثل في أن الإنسان شرير من أصله. فالشر هو البقاء في هذه الطبعانية. والإنسان ينبغي أن يخرج منها بحرية وبإرادته. ثم إن الروح بعد ذلك، ينبغي أن يصل إلى الوحدة المطلقة في ذاته وإلى الصلح. والحرية هي بالذات حرية عودة الروح هذه إلى ذاتها عينها، عودتها التي تتضمن هذه المصالحة في ذاتها. لكن هذه العودة إلى الذات مازالت لم تحصل هنا. والفرق لم يُتلق في الإله بعد، أعني أنه ليس بعد حاصلاً على الصلح. وتجريد الشر لم يختف بعد.

بقي علينا أن نلاحظ كذلك أن هذه القصة قد نامت في الشعب اليهودي، ولم تتضمن أسفار العبريين تجويدا لها. وإذا ما استثنينا بعض الإشارات في الاسفار المنحولة المتأخرة، فإنها

لم يسبق أن وردت فيها. وقد مر عليها أمد طويل من الإهمال، وما كانت لتصل إلى دلالتها الحقيقية إلا في المسيحية. إلا أنه مع ذلك لم تكن معركة الإنسان في ذاته عينها غير حاضرة عند الشعب اليهودي، بل هي بالأحرى كانت خاصية جوهرية للروح الديني عند العبريين. لكن النظرة إليها لم تكن دارية بدلالتها التأملية، بحيث تصدر عن طبيعة الإنسان ذاته، بل هي كانت لا تحصل إلا بصورة عرضية عند بعض الأفراد الذين يتصورونها. ثم إنه في مقابل المذنب والمصارع، يوجد وجه الجانب الثاني، مشروع صورة العادل، حيث لا يتصور الشرير والمعركة مرحلة ضرورية، بل إن العدل يوضع هناك وضعاً يجعل الإنسان يحقق إرادة الإله، ويبقى في خدمة **ياهوفا** من خلال احترام الفروض الخلقية، وكذلك الواجبات الشعائرية والسياسية. إلا أن معركة الإنسان تظهر في ذاتها عينها خاصة، وذلك بصورة خاصة في مزامير داود. ففيها شكوى من الألم تصدر عن أعمق أعماق باطن النفس في الوعي بطابعها المذنب. وينتج عن ذلك الدعاء الأليم للتوبة والصلح. إلا أن عمق الألم هذا موجود، لكنه ينتسب إلى الأفراد، أكثر من أن يكون مدركاً بوصفه وجها سرمدياً من الروح.

تلك هي الوجوه الأساسية من دين الواحد في حدود تعلقها بتشخصه وبخاصيته الغائية. وخاصية الغاية الأخيرة هذه تؤدينا إلى مناسك العبادات.

3- مناسك العبادات

إن للإله علاقة جوهرية بالوعي بالذات. ذلك أن الأرضية التي تظهر عليها غايته هي الروح المتناهي. وعلينا الآن أن نلاحظ التفكر الديني في هذا الوعي بالذات. فالوساطة، ما كانت تفكراً، هي وضع الهوية التي هي موضوعة في ذاتها، ومن ثم فهي ناقلة للحركة. فالتفكر يمثل الوجوه الأكثر باطنية من الوعي بالذات.

أ- إن الوعي بالذات ذو صلة بالواحد- ومن ثم فهو في المقام الأول حدس وفكر خالص للجوهر الخالص، بما هو جوهر القوة الخالصة والوجود المطلق الذي لا يوجد معه ما يعدله شرفاً. والآن فهذا الفكر الخالص بما هو انعكاس على ذاته، وبما هو وعي بالذات، هو وعي بالذات له خاصية الوجود للذات اللامتناهي، أو خاصية الحرية،- لكن الحرية من دون أي مضمون عيني. وإذن فهذا الوعي بالذات ما يزال مختلفاً عن الوعي الحقيقي. فمن كل

الخصائص العينية للحياة الروحية والطبيعية، ومن الوعي المكتمل ومن الغرائز والميول وثراء العلاقات الروحية، فمنها جميعاً لا يوجد شيء أدركه، وعي الحرية. إن حقيقة الحياة الفعلية تقع خارج وعي الحرية، وهذه ليست بعد حرية معقولة، بل هي ما تزال حرية مجردة، وليست بعد وعياً إلهياً مكتملاً وموجوداً.

ولكن بما أن الوعي بالذات ليس إلا وعياً، لكنه ما يزال غير موجود من حيث هو موضوع مطابق لبساطة الفكر، وبما أن خاصية الوعي ما تزال غير مدركة، فالأنا إذن ليس موضوعاً لذاته إلا في كونه واحداً مع نفسه مجرداً باعتباره شخصاً مباشراً. وبالتالي فالوعي بالذات ليس له سعة ولا امتداد، وهو خال من كل تحدد معين. والإله من حيث هو قوة لامتناهية هو بدوره ليس محددا. ولا وجود للأمر الثالث، للوجود المتعين الذي تلتقي فيه لتوجد معا. وهي علاقة مباشرة إلى حد. والتناقض– العلاقة بالواحد في الفكر الخالص وفي الحدس وفي العودة المجردة إلى الذات أي الوجود للذات– تتحد اتحاداً مباشراً. والآن لما كان الوعي بالذات مختلفاً عن موضوعه الذي هو الفكرة الخالصة، وكان غير قابل لأن يدرك بالفكر، فإنه وعي خاو وشكلي وعار ومن دون تحديد في ذاته عينها. ولما كان كل تحديد تام ليس إلا منتسباً إلى القوة، فإن الحرية الخالصة للوعي بالذات ترجع إلى هذا التناقض المطلق، مع عدم الحرية المطلقة، أو أن الوعي بالذات يكون وعي العبد في علاقته بالسيد. فالخوف من السيد عامة يحصل لي بسبب تصور قوة تنفي قيمتي– وهي تظهر نفس القوة سواء في الباطن أو في الظاهر باعتبارها قنية. وأكون غير خائف عندما أكون حائزاً على قيام بالذات لا يناله الضر من جهة أولى، فلا أُولي أي اعتبارا للعنف، بل أعلم أني بالعكس قوة، بحيث إنه لا يستطيع ضدي شيئاً، ومن ناحية ثانية أكون غير خائف، إذا كنت غير مهتم بأخذ ما يقضي عليه بعين الاعتبار بهذا النحو، سواء كنت قد نالني الضر أم لم ينلني. والمعلوم أن الخوف يعارضه عادة امتياز ضار بما هو إرادة، وهو أن من يخاف لايقدم ذاته بوصفه قوة، ولا يستطيع فعل ذلك. لكن الخوف هنا ليس خوفا من المتناهي، ومن العنف المتناهي (فالمتناهي قوة عرضية يمكن أن يكون صالحاً لي من دون خوف، ويمكن أن يضر بي)، بل الخوف هنا هو خوف من اللامرئي (الغيب) من المطلق. وهو نقيض وعيي، إنه الوعي بما هو ضدي، باعتباري ذاتاً متناهية ولا متناهية. فبفضل الوعي بهذا المطلق، باعتباره الوحيد القوة السلبية المطلقة، تختفي كل قوة

ذاتية. وكل ما ينتسب إلى الطبيعة الدنيوية يسقط بإطلاق. وهذا الخوف باعتباره السلب المطلق لذاته، هو السمو بالتحول إلى الفكر الخالص لقوة الواحد المطلقة. وهذا الخوف من الرب هو بداية الحكمة التي تتمثل في كون الجزئي والمتناهي لا يعدان ذوي قيمة لديها. وما له قيمة لا يمكن أن يكون ذا قيمة إلا بوصفه مرحلة من نظام الواحد، والواحد هو نسخ لكل تناه. وهذا الخوف الحكيم هو بالجوهر مرحلة من مراحل الحرية ويتقوم بالتحرر من كل جزئي، وفي التجرد من كل مصلحة عرضية، ويتمثل خاصة في كون الإنسان يشعر بسلبية كل جزئي. وبالتالي فهذا الخوف ليس خوفا جزئيا، بل هو بالذات وضع هذا الخوف من الجزئي باعتباره لا شيء، إنه نفي كل خوف. وبذلك فالخوف ليس شعوراً بالتبعية، بل هو التخلص من كل تبعية، إنه الطواف الخالص في الذات المطلقة التي تتبخر أمامها وتحوم حولها الذات الخاصة بصاحب الشعور.

لكن الذات لا تكون كذلك إلا في الواحد اللامتناهي. فالسلب المطلق هو العلاقة مع الذات، والإيجاب. وبالتالي فبفضل الخوف المطلق، تكون الذات موجودة في التجرد من ذاتها، وفي الإيجاب المطلق. وعلى هذا النحو يتحول الخوف إلى الثقة المطلقة، والإيمان اللامتناهي. وعلى مستوى آخر، يمكن للثقة أن تكون على شكل يجعل الفرد متكلاً على ذاته. وتلك هي الحرية الرواقية الحتمية. لكن الحرية ما تزال هنا غير حائزة على الذاتية، بل إن الوعي بالذات عليه أن يغرق في الواحد. لكن هذا الواحد، إذ يتصور بوصفه الآخر، هو من جديد مبدأ الصد الذي يسترد فيه الوعي بالذات يقينه بذاته. وهذه العملية، ينبغي كذلك تصورها بالصورة التالية. فالعبودية هي بالذات الوعي بالذات والانعكاس عليها، وهي حرية، لكنها من دون سعة كلية وعقلانية، ولها من حيث خاصيتها ومضمونها الوعي بالذات المباشر والحسي. وبالتالي فأنا باعتباري هذا الأنا المشار إليه في عينيتي المباشرة أكون غاية ومضموناً. ففي علاقته بالسيد يجد العبد وعيه بالذات المطلق والجوهري، فيعدم كل ما هو في ذاته بالقياس إليه. لكنه كذلك يستعيد ذاته لذاته بإطلاق، وتصبح عينيته مبررة بإطلاق، بفضل هذه العلاقة، لأنه يدركها بوصفها المرحلة العينية من ذلك الحدس. ذلك أن الخوف الذي يعتبر العبد ذاته فيه لا شيء، يمكنه من استرداد تبريره لذاته. وحينئذ فلأن الوعي العبودي يستند إلى عينيته بعناد، ولأن عينيته تدرك مباشرة في الوحدة، فإنها وحدة مستثنية وهي الإله.

ب – السيد المستثني وإله الشعب اليهودي. قد لا نعجب من كون الأمة الشرقية تبدو قاصرة الدين على نفسها، وكونها تجعله مقترناً اقتراناً تاماً بأمتها، ذلك أننا رأينا هذا الأمر في الأوطان الشرقية عامة. وأول الأمم التي عبدت آلهة أجنبية هي اليونان والروما. وعند الرومان دخلت كل الأديان، ولم تعد تعتبر أدياناً قومية. لكن الشرقيين يعتبرون الأديان عندهم مقترنة بالقومية اقتراناً مطلقاً. فالصينيون والفرس لهم دين دولتهم الذي يقتصر عليهم. وعند الهنود كل فرد تقريباً يصل عند مولده إلى رتبته الاجتماعية وعلاقته ببراهمان، وبالتالي فهم لا يطلبون من أحد آخر الإيمان بدينهم. ومثل هذا الطلب لا معنى له بإطلاق عند الهنود: فحسب تصوراتهم كل شعوب الأرض تنتسب إلى دينهم، والشعوب الأجنبية ينسبون كلهم إلى واحدة من طبقاتهم الجزئية. وبالتالي لم يبق هذا الاستثناء الموجود عند الشعب اليهودي بحق أمراً يجلب الانتباه. ذلك أن مثل هذا الارتباط بالقومية يناقض تمام المناقضة التصور القائل إن الإله لا يمكن أن يحاط به علماً إلا بالفكر الكلي، وليس في خاصية جزئية. وعند فرض الإله هو الخير، وهذه أيضاً خاصية كلية، لكنها ما تزال هي كذلك في حال المباشرة. ولهذه العلة كان الإله مماهياً للنور وهي خاصية جزئية. والإله اليهودي ليس موجوداً إلا بالنسبة إلى الفكر. وهذا يمثل اختلافاً عن اقتصاره على قوم. وهو في الحقيقة يسمو كذلك بالوعي عند الشعب اليهودي إلى الكلية، كما يعبر عن ذلك في الكثير من المواضع. فقد جاء في المزمور 117: **«مجدوا الرب أيها الوثنيون جميعا. سبحوا له أيها الشعوب جميعا، ذلك أن رحمته وحقيقته تسود علينا جميعاً في الأزل»**. إن تقديس الإله ينبغي أن يصبح جلياً عند جميع الشعوب. وقد ظهرت هذه الكلية عند الأنبياء المتأخرين خاصة باعتبارها مطلباً أسمى، حتى إن النبي يحيى جعل الإله يقول: «**أريد أن أجعل من الوثنيين الذين يعبدون يهوا رجال دين وربيين من أسرة ليفي**»[1]. كما ورد في نفس المضمار: «**إن من يخشى الإله ويعمل عملاً قويما في كل الشعوب ذلك ما يطيب لي**». لكن ذلك كله متأخر بعد سيطرة الفكرة الرئيسية التي تجعل اليهود شعب الله المختار، حيث ردت الكلية إلى الجزئية. لكننا نرى بعد في تطور الغاية الإلهية كيف أن محدوديتها تأسست على المحدودية التي ما تزال قائمة في خاصية الإله. وبذلك فإن هذه المحدودية اتضحت لدينا من خلال طبيعة الوعي العبودي بالذات. فنرى عندئذ كيف أن هذه الخصوصية كذلك

---

(1) راجع يحيى 21،66.

تصدر عن الجانب الذاتي. فمن الذاتي لهؤلاء العابدين عبادة يهوا والاعتراف به. وإنه لمن وعيهم أن يكون ذلك ذاتياً لهم. وهذا متناسق كذلك مع تاريخ الشعب (اليهودي). فالإله اليهودي هو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، الإله الذي قاد اليهود في خروجهم من مصر. وليس من أدنى الأفكار الموجودة، أن هذا الإله قد فعل غير ذلك كذلك لدى شعوب أخرى عاملهم معاملة إيجابية. وهنا كذلك يكون حصول ذلك من الجانب الذاتي، من جانب العبادات، من جانب الخصوصية، ويمكننا مع ذلك أن نقول: إن الإله هو إله أولئك الذين يعبدونه. ذلك أن الإله هو أن يكون معلوماً في الوعي الروحي الذاتي، وأن يعلم نفسه فيه. وهذه المرحلة تنتسب بالجوهر إلى فكرة الإله. وعلم الإله والاعتراف به ينتسب بالجوهر إلى هذه الخاصية. ويبدو ذلك في غالب الأحيان على نحو غير مستقيم، وبالتعيين عندما يقال إنه أقوى وأمتن من الآلهة الأخرى لكأننا قلنا إنه توجد آلهة أخرى معه: لكن اليهود يعتبرونها آلهة زائفة.

إن من يعبده هو هذا الشعب المعين، المشار إليه. وبذلك فهو إله هذا الشعب وهو في الحقيقة ربه. إنه هو الذي يُعلم بوصفه خالق السماء والأرض. وهو الذي وضع كل هدف وكل معيار. فذلك من جوهر طبيعته الذاتية له– ومن ثم فهو كذلك قد أعطى للإنسان معياره وهدفه وقانونه. وتلك هي الخاصية التي جعلته يعد رب قوانين شعبه القوانين التي تشمل بكاملها القوانين الكلية، أي الوصايا العشر التي هي الخصائص الأساسية للتشريع والأخلاق، الخصائص الكلية والخلقية والقانونية والتي لا تعتبر قوانين عقلية، بل هي مفروضة من الرب، مثلها مثل كل القوانين السياسية الأخرى والمؤسسات. وقد سُمي موسى مشرع اليهود، لكنه لم يكن، بالنسبة إلى اليهود، ما كان سولون وليكورج بالنسبة إلى اليونان (لأن هذين وضعا قوانينهما بوصفهما إنسانين). إنما هو اقتصر على التعريف بقوانين يهوا. وحسب القصة، فإن يهوا هو الذي نحتها بنفسه في الصخرة. وكل التكاليف مهما كانت ضئيلة، مثل مؤسسات العبادة، وعادات القرابين، وكل ما عدا ذلك مما يتعلق بمناسك العبادة، يرد في التوراة يكون مسبوقا بالصيغة: قال يهوا. فكل القوانين شرعها الرب. ومن ثم فهي فروض إيجابية مطلقة. وفي ذلك سلطة قطعية ومطلقة. وخصوصية الدستور السياسي لم تتطور بصورة عامة بالانطلاق من الغاية الكلية، كما أنها ليست متروكة للإنسان يحددها– ذلك

أن الوحدة لا تترك التحكم الإنساني، والعقل الإنساني يقوم مع الإله، وأي تغير سياسي يعده الإله في كل مرة انحطاطا– بل الغريب هو أن الدستور الذي وضعه الإله، يُتشبث به بوصفه دستوراً سرمدياً. وهنا نجد أن القوانين السرمدية للحقوق والأخلاق تشغل نفس الرتبة ونفس الشكل القطعي الذي للتراتيب والإجراءات الدنيا، مهما كانت ضئيلة. وهذا الأمر يكوّن تمايزاً كبيراً عن مفهومنا للإله؟ والمعلوم أن العبادة هي خدمة الإله، وأن الخير والعادل هما اللذان يقومان بهذه الخدمة من خلال قيامهما بالفروض الخلقية، وكذلك بقوانين مناسك العبادة وحفظهما لهما. تلك هي خدمة الرب.

وحينئذ فشعب الله يعتبر شعباً ذا رابطة وعهد، بشرط الخوف والعبادة. وعلى التعيين، فالجماعة ذات الوعي بالذات لم تبق وحدة أصلية ومباشرة متحدة مع الجوهر، كالحال في الدين الطبيعي. فالشكل الخارجي للجوهر في الدين الطبيعي ليس إلا تمثيلاً طبيعياً، وقشرة لا تفصل بحق بين وجهي العلاقة الدينية. وبالتالي فهي ليست إلا فصلاً غير جوهري، وليست إلا فرقاً سطحياً. أما الموقف الحالي، فإنه ينطلق من انعكاس الذات في ذاتها، باعتبارها وجوداً للذات مجرداً فيبرز هنا من ثم وساطة العلاقة بين الوعي بالذات وجوهره المطلق. لكن الوعي بالذات ليس هو الإنسان من حيث هو إنسان بمعنى الكلية. فالعلاقة الدينية خصوصية، ويمكننا أن نصفها بكونها عرضية بمقتضى جانب الإنسان. ذلك أن كل متناه يعد خارج القوة المطلقة، ولا يتضمن في ذاته خاصية إيجابية. لكن خصوصية العلاقة الدينية هذه ليست خصوصية من بين غيرها، بل هي امتياز فاصل ولامتناه. ولأجل هذه الخاصية تحصل العلاقة التي تتمثل في أن ذلك الشعب يقبل بشرط الشعور الأساسي لتبعيته أعني لعبوديته. وبالتالي فهذه العلاقة بين القوة اللامتناهية وما هو موجود لذاته، ليست مثل علاقة وُضعت للإنسان بوصفها أصلية أو بمجرد محبة الإله، بل إن هذه الوحدة أُسست على نحو خارجي في شكل تعاقد. وفي الحقيقة، فإن قبول الشعب هذا، قبول حصل مرة واحدة وإلى الأبد. وهو قبول أخذ منزلة ما هو في الدين المتجلي وفي الشكل التام منزلة النجاة والصلح.

ويوجد ترابط بين تصور الإله ربا وتمحض الشعب اليهودي لخدمته تمحضا تاما. وانطلاقاً من هذا الترابط يتضح الثبات الجدير بالإعجاب الذي لم يكن تعصباً إيمانياً، كالحال في الإسلام المحمدي الذي تخلص من القومية ولا يعترف إلا بالمؤمنين، بل هو تعصب العناد

وهو تعصب يستند حصراً على تجريد الرب الواحد. ولا يحصل تردد في الروح إلا عندما تتساوق مصالح ووجهات نظر مختلفة. ففي هذه الحالة يتصدى المرء لهذه المعركة أو تلك. ولكن خلال تركيز هذا الرب الواحد، يكون الروح ثابتاً تمام الثبات. فينتج من ثم أنه لا يوجد قبالة هذه الرابطة الثابتة أي حرية، وتكون الفكرة مطلقة الارتباط بهذه الوحدة التي هي السلطة المطلقة. ويرتبط بذلك أمور أخرى كثيرة. فقد وجد عند اليونان كذلك مؤسسات كانت تعتبر مؤسسات إلهية. لكنها كانت من وضع البشر. أما اليهود فإنهم لم يقوموا بمثل هذا الفصل بين الإلهي والإنساني. ولغياب الحرية، فإنهم لم يؤمنوا كذلك بخلود النفس. وإذا أراد البعض ربما الإشارة إلى القليل من الآثار الدالة على خلود النفس في كتبهم، فإن مثل هذه المواضع تبقى دائماً دون تجاوز العموميات، وليس لها أدنى تأثير على وجهات نظرهم الدينية والخلقية. فخلود النفس لم يكن بعد قد وقع الاعتراف به. وهو بالتالي ليس غاية أسمى من خدمة يهوا. والإنسان بما هو لذاته له غاية هي أن يحفظ حياته وحياة أسرته أطول مدة ممكنة. والحوز الدنيوي بالذات ينتج عن هذه العبادة، وليس الحوز الخالد، فضلاً عن النعيم الخالد. فحدس وحدة النفس مع الإله والوعي بها أو اندراج النفس في حضن المطلق لم يستيقظا بعد عندهم. والإنسان ليس له بعد أي محل باطن، وليس له أي سعة باطنة أو نفس ذات محتوى يطلب بذاته ما يرضيه، بل إن تمامه وحقيقته هي الدنيوي. وبحسب الشريعة اليهودية، فإن لكل أسرة حوزا لقطعة من الأرض، ينبغي ألا يقع التفريط فيها، حتى تتم إعالة الأسرة. وغاية الحياة كانت من ثم وبالأساس المحافظة على الحياة.

إن للأسرة هذه الخاصية وما يعود إليها من حوز أرض تستمد منها معايشها. فحوز أرض هو ما يحفظ هذا الوعي بالذات من الإله. وبالتالي فتلك الثقة هي عينها المضمون المحدود بإطلاق لمعاش الأسرة العينية. وعلى التعيين، فلأن الإنسان قائم في السلب المطلق الناتج عن إنكار الذات في الإيجاب الخالص، وبالتالي مرة أخرى في المباشرة، تنقلب عنده الثقة بوصفها مصلحة متناهية تُخلي عنها، تنقلب إلى التخلي عن التخلي ومن ثم إلى الفرد المتناهي المتحقق وسعادته وحوزه. وهذا الحوز وهذا الشعب متحدان وغير قابلين للفصل. فشعب الله حائز على كنعان. والإله له عهد مع إبراهيم، أحد جوانبه هو هذا الحوز، هذا الجانب الإيجابي في دائرة الخصوصية العينية هذه. فكلاهما لا يقبل الفصل عن الآخر، الحوز الخاص والثقة

والتقوى. وبالتالي فالحوز يحفظ تبرير (شرعية) لامتناه ومطلق، تبرير إلهي. لكنه في آن حوز من دون صورة الحق القانوني، من دون صورة (حق) الملكية. والملكية مختلفة عن الحوز، وينبغي ألا تُستعمل هنا. فالملكية لها شخصيتها التي مصدرها حرية أعيان الأفراد. والإنسان يكون بالجوهر مالكاً، ما كان شخصاً. لكن الوجه العيني من الحوز هو لذلك كامل الحرية، وخاضع للصدف. فما أحوزه عرضي وغير مبال. وعندما يُعترف لي بكوني مالكاً، أكون ذاتية حرة- ولا يهم الحوز. أما هنا (في حالة الحوز اليهودي)، فإن هذا الحوز بما هو حوز مماه للثقة. فهو إذن علة التبرير المطلق. ولا دخل لخاصية الملكية هنا، كما لا دخل لتحكم الإرادة فيه. فالإله، الفكرة المطلقة، ثم الملكية والحوز درجات ثلاث مختلفة. وهنا تسقط الملكية، بوصفها حداً وسطاً ملزماً، ويؤخذ الحوز مباشرة في الإرادة الإلهية. وهذا الحوز الحسي المباشر هو ذلك الذي، بما هو كذلك وبما هو مبرر، ينبغي أن يكون ذا قيمة، قيمة الأفراد الأعيان وخاصية حريتهم- الأفراد الذين لا يمكنهم بيعه، بل يقتصرون على رهنه لمدة معينة، ودائماً إلى حد السنة السعيدة- ثم ينزع عنهم.

إن الجانب الثاني، أعني على التعيين العلاقة السلبية، مطابق للجانب الإيجابي. فالاعتراف بالقوة، ينبغي كذلك أن يحدد، مثله مثل الجانب السلبي حسياً وخارجياً، بحسب الملكية. فالعمل الخاص والسلوك الحقيقي، ينبغي كذلك أن يكون له جانب سلبي مثله مثل الاعتراف بالرب. ينبغي أن يكون خدمة للرب، وليس مجرد خوف، بل تسليم في الوجود المتشخص[1]. وذلك هو الوجه الثاني من العهد الذي له من ناحية أولى أثر الحوز. ومن ناحية ثانية، فهو يطلب كذلك خدمة الرب، وأنه مثلما أن هذه الأرض مرتبطة بهذا الشعب، فالشعب هو بدوره مقيد بخدمة القوانين. والمعلوم أن هذه القوانين هي قوانين أسرية، وتتعلق بالعلاقات الاسرية. ولها مضمون خلقي. لكن الأمر الأساسي هو، من ناحية ثانية، أن ما هو خلقي في ذاته يوضع بوصفه موجباً خالصاً وواجب المراعاة. وإذن فهو يرتبط بجملة الخصائص الخارجية والعرضية التي ينبغي المحافظة عليها بإطلاق. وعدم عقلانية الحوز تطابق عدم عقلانية العبادة. إنها طاعة مجردة ليس لها باطن بالنظر إلى حاجتها إلى أن يكون لها تحدد في ذاتها، إذ هي تبرير مجرد. ولأن الإله قوة مطلقة، فإن الأعمال في ذاتها ليست محددة.

(1) راجع لا سون «ينبغي أن يكون خدمة للرب وليس تخلياً عن الخوف بل خدمة للرب».

ولهذه العلة فهي خارجية تماماً وتحدد تحكمياً. والمحافظة على فروض العبادة والطاعة إزاء الإله كلتاهما شرط المحافظة على وضعية الشعب- وذلك هو الجانب الثاني من العهد. والانحراف عن القوانين بسبب تحكم الأفراد، أو تحكم الشعب كله، انحراف ممكن. لكن ذلك ليس إلا انحرافاً عن الفروض وعن مناسك العبادة، وليس انحرافاً عما هو أصيل. ذلك أن الأصيل يبقى صالحاً بما هو هو، كما ينبغي أن يكون. ومن ثم كذلك، فإن العقوبة المرتبطة بالعصيان ليست العقوبة المطلقة، بل هي مجرد شقاء خارجي، وهي، على التعين، فقدان الحوز، أو الحد منه، والحد من دوامه. والعقوبات التي يتم التهديد بها من طبيعة حسية خارجية، وهي تدور حول ما بقي سليماً من حوز الأرض. ومثلما أن الطاعة ليست من نوع روحي خلقي، بل هي مجرد طاعة محددة وعمياء لإنسان غير حر خلقياً، فإن العقوبات هي بدورها تتحدد بصورة خارجية. فيكون اتباع القوانين والفروض وتطبيقها من جنس اتباع العبيد وتطبيقهم لها.

وجدير أن نلاحظ أن هذه العقوبات التي جاءت في شكل تهديد بهروب مخيف، وأن نلاحظ كيف أن هذا الشعب قد حاز على تمكن منتظم من الهروب، لكن هذا الهروب لا يتعلق إلا بما هو خارجي، ولا صلة له بالباطن والخلقي. فقد جاء في الباب الثالث من كتاب موسى فصله 26: «وإن كنتم لا تسمعون لي ولا تعملون بجميع هذه الوصايا، ورفضتم فرائضي، ونبذتم أحكامي، ونقضتم عهدي ولم تعملوا بجميع وصاياي، فأنا أيضاً أعاملكم بالمثل، فأجلب عليكم رعباً، وداء عضالاً، وحمى تفني العينين، وتتلف النفس، وتزرعون زرعكم باطلاً فيأكله أعداؤكم، وأميل بوجهي عليكم وتهزمون من أمام أعدائكم، ويتسلط عليكم مبغضوكم، وتهربون ولا من يطردكم.

وإن كنتم بعد هذا كله لا تسمعون لي، زدتكم تأديباً على خطاياكم سبعة أضعاف، فأحطم جاهكم وعزكم، وأجعل سماءكم كالحديد وأرضكم كالنحاس وتستنفدون قواكم عبثا، ولا تعطي أرضكم غلتها ولا يخرج شجر الأرض ثمره.

وإن تماديتم في مخالفتي وما سمعتم لي، زدتكم سبعة أضعاف من الضربات على خطاياكم، وأطلقت عليكم وحوش البرية، فتفقدكم أولادكم وتهلك بهائمكم وتقلل عددكم حتى تقفر طرقاتكم.

وإن كان هذا لا يؤدبكم وتماديتم في مخالفتي، تماديت أنا أيضاً في مخالفتكم وضربتكم سبعة أضعاف على خطاياكم، فأجلب عليكم حربا تنتقم للعهد الذي بيني وبينكم، فتتجمعون إلى مدنكم هاربين وأرسل الوباء فيما بينكم، وتسلمون إلى أيدي أعدائكم، وأقطع عنكم كفايتكم من الخبز، وهو قوام حياتكم، فتخبز عشر نساء الخبز في تنور واحد ويوزعنه بالتقتير، وتأكلون ولا تشبعون.

وإن كنتم بهذا كله لا تسمعون لي وتماديتم في مخالفتي، تماديت أنا أيضاً في مخالفتكم ساخطا وأدبتكم سبعة أضعاف على خطاياكم، فتأكلون لحوم بنيكم وبناتكم، وأهدم معابدكم العالية، وأحطم مذابح بخوركم وألقي جثثكم على جثث أصنامكم وتعافكم نفسي، وأجعل مدنكم خراباً وأماكنكم المقدسة قفراً، ولا أشتم رائحة محرقاتكم لمراضاتي. وأترك الأرض قفراً، فينذهل لها أعداؤكم المقيمون فيها. وأشتتكم فيما بين الأمم وأشهر وراءكم سيفاً»[1].

سبق فرأينا أن الشر، عند اليهود، يوجد في الروح الذاتي. والرب ليس في صراع مع الشر، لكنه يعاقب على الشر. ومن ثم تظهر نفس الصدفة الخارجية، كالحال في تصور سقطة الخطيئة، فهي واردة من الخارج، من خلال غواية الحية للإنسان.

إن الإله يعاقب على الشر باعتباره ما لا ينبغي أن يكون موجوداً. والخير الذي يهبه الإله، هو الوحيد الذي ينبغي أن يوجد. ولا وجود هنا للحرية، ولا كذلك لطلبها طلباً يكون قانوناً إلهياً سرمدياً. فخصائص الخير التي هي مع ذلك خصائص العقل، تعتبر من ثوابت الرب. والرب يعاقب من يعتدي عليها: وذلك هو غضب الإله. وهي في علاقة الرب هذه، ليست إلا أمراً منشودا: فما يقدمه الإله هو ما هو، ما ينبغي أن يكون، وهو قانون. والعدالة الجزائية تعود إلى الرب. أما الذات، بما هي متناهية، فتعود إليها معركة الخير والشر. وبذلك فالتناقض يوجد في الإنسان، فيحصل من ثم التمزق والألم المتمثلان في أن الخير ليس إلا أمراً منشوداً (ما ينبغي أن يكون).

ج- والجانب الثالث من مناسك العبادة هو الصلح. وهذا يقتصر في الحقيقة على الاخطاء الجزئية التي يقترفها أعيان الأفراد، والصلح يحصل بفضل تقديم القرابين.

وتقديم القرابين لا يقتصر هنا على المعنى البسيط المتمثل في تحرر الإنسان الرمزي من

---

(1) التوراة، اللاويين، دار الكتاب المقدس الإصدار الثاني الطبعة الرابعة ص 157- 158.

تناهيه وحفظ نفسه في الوحدة، بل هو، بصورة أدق، يكون بالاعتراف بالرب، وبشهادة الخوف إزاءه، ثم بدلالة أبعد تتمثل في اشتراء الباقي ودفع العوض. فالإنسان بوسعه ألا يعتبر الطبيعة تلك التي يمكنه استعمالها بحسب هواه كما لا يمكنه هنا كذلك أن يأخذ منها مباشرة، بل ينبغي له لأخذ ما يريد أن يقبله بواسطة إنسان أجنبي. كل شيء هو للرب وينبغي أن يشترى منه، وأن يدفع له العشر عوضاً لأول مولود.

وحينئذ وبصورة جوهرية، فكما يجري التكفير عن الذنوب، وأعني بفضل تصور يجعل العقاب المستحق، الظهور المستحق لعدم ما تم رفعه إلى المذنبية بحيث يكون ذلك قابلاً لأن يحمل على الجزء الذي ينبغي أن يقدم قرباناً. ذلك هو القربان. فالفرد يظهر عدمية قيمته. ومن ثم ينتج الحدس، بأن الإظهار المستحق لعدمية المذنب تنقل إلى القربان من خلال اعتراف الإله بها، ومن ثم تصبح الذات إيجابية من جديد أو توضع موجودة فيه.

وبالتالي فهذا الطابع الخارجي للقربان يحصل، لأن التخلص من الذنب بوصفه عقاباً ليس تطهيراً بما هو تطهير، بل هو إضرار بالإرادة الشريرة، التفكير في دلالة الضرر. ويرتبط بذلك أن الدم خاصة هو الذي يقدم قربانا، وأنه يسكب على النصب. ذلك أن الحياة ينبغي أن تكون أسمى حوز، وإذن فينبغي أن يحفظ الحي فعلاً، وأن يرد الدم الذي هو حياة الحيوان إلى الرب. وكان الحيوان بكامله هو المقدس، أما هنا فهذا التقديس قد سحب منه. لكن الدم ما يزال غير قابل للمس به، ويعتبر إلهياً، ويحترم وينبغي ألا يأكله الإنسان. فليس للإنسان بعد الإحساس بحريته العينية التي تكون الحياة بما هي مجرد حياة شيئاً دونها ذا قيمة.

الانتقال إلى الدرجة الموالية

إننا الآن صرنا هنا بالفعل وبصورة عامة في دائرة الذاتية الحرة. لكن هذه الخاصية لم يقع تحقيقها التام في دين الجلال، بواسطة الوعي الديني كله. فالإله كان محدداً عند الفكر، بوصفه قوة مدد القيام، وباعتباره الخالق. لكنه، بما هو هذا الإله، فإنه في المقام الأول ليس إلا رب مخلوقاته. وإذن فالقوة هي العلة التي تنقسم، لكنها لا تسود إلا حيث تنقسم.

والتقدم الموالي يتمثل في أن هذا الآخر كائن حر وطليق، وأن الإله إله بشر أحرار، بشر يكونون في طاعته أحراراً لذاتهم. وهذا الموقف، عندما ننظر إليه بصورة مجردة يتضمن

الوجوه التالية: فالإله هو الروح الحر لذاته، وهو يظهر من خلال وضعه آخره قبالته. وهذا الموضوع من قبله هو صورته عينها. ذلك أن الذات لا تخلق إلا ذاتها عينها، وما يتحدد فيها يقتصر على كونه ذاتها عينها. لكنها، من ثم، تتحدد بوصفها روحاً، وينبغي أن تنفي هذا الآخر وتعود إلى ذاتها. ذلك أنها لا تكون حرة إلا من خلال علمها بالآخر في ذاته عينها. أما إذا علم الإله ذاته في الآخر، فإن ذلك الآخر، من ثم، هو كذلك لذاته، ويعلم أنه حر.

وذلك هو إطلاق الآخر باعتباره حراً، وقائماً بذاته. وإذن فالحرية تطابق في المقام الأول الذات. ويبقى الإله في نفس خاصية القوة التي هي لذاته، وتطلق الذات. إن الفرق أو الخاصية الأخرى التي حصلت تبدو، من ثم، قوامها مقصوراً على كون المخلوقات لم تعد مجرد خدم، بل إن لها في الخدمة ذاتها حريتها.

إن وجه حرية الذوات هذه الذوات التي يكون الإله بالنسبة إليها وما ينقص موقف دين الجلال الذي نظرنا فيه، سبق لنا أن رأيناه في درجة أدنى في دائرة الدين الطبيعية، أعني على التعين في الدين السوري. وهو في الدرجة الأعلى التي نتوجه إليها ذلك الذي تم حدسه هناك ما يزال على نحو طبيعي ومباشرة في أرضية الروح الخالصة، والذي انتقل إلى وساطته الباطنة. فهنا، في دين الألم، رأينا أن الإله نفسه فقد ذاته، وأنه مات ولم يبق موجوداً إلا بتوسط نفي ذاته. وهذه الوساطة هي الوجه الذي علينا فحصه هنا: فالله مات، وانطلاقاً من هذا الموت بُعث من جديد. وذلك هو نفيه لذاته، نفيه الذي نحيط به من ناحية أولى بوصفه آخره باعتباره عالما، وهو قتل ذاته، بمعنى أنه عاد إلى ذاته في هذا الموت. وحينئذ فلهذه العلة كان الآخر موضوعاً بوصفه حراً لذاته، ووقعت الوساطة والانبعاث في الجانب الآخر، جانب المخلوق.

وهكذا فإنه يبدو أن ما ينبغي تغييره الآن، ليس مفهوم الإله ذاته، بل جانب الآخر فحسب. فأن تبرز الحرية بالذات الآن، وأن يصبح هذا الجانب حراً، ذلك ما يتضمن أنه في المتناهي، في غيرية الإله هذه، يتضمن أن يُقتل الإله، وبالتالي أن ينتج الإلهي ذاته ثانية في المتناهي. وهكذا يصبح الدنيوي، بماهو كذلك، عالماً بأن له ما فيه الإلهي والغيرية التي ليس لها في المقام الأول إلا خاصية النفي، وهي ستنفى بدورها، وهي من ثم نفي النفي فيه هو ذاته. وتلك هي الوساطة التي تنتسب إلى الحرية. فالحرية ليست مجرد نفي ولا هروب أو تسليم. وهي ليست كذلك الحقيقي والإيجابي. وإنما هي الحرية السلبية. وخاصية الحرية

الإيجابية لا تكون إلا نفيا للطبعانية، ما كانت الطبعانية هي ذاتها بعد ما هو سلبي. ولما كان الآخر- وعلى التعيين العالم والوعي المتناهي والعبودية والعرضية-ينفى فإن خاصية الحرية، تكمن في هذه الخاصية. فسمو الروح هو الآن هذا السمو على الطبعانية. وهذا السمو إذا كان ينبغي أن يكون حرية، فإن الذاتية لذاتها تكون فيه حرة كذلك. وبالتالي فذلك لا يظهر في المقام الأول إلا في الذات: «**فالإله إله البشر الأحرار**».

لكن خاصية التقدم تقع كذلك على حد سواء في طبيعة الإله. فالإله روح. لكنه لا يكون كذلك جوهرياً، إلا من خلال العلم به على نحو يجعله هو ذاته تعينا من ذاته، فيكون الخلق السرمدي، بحيث إن هذا الخلق للآخر يكون عودة لذاته في علمه بذاته. وبذلك يكون الإله إله بشر أحرار. ولما كان هذا ينتسب إلى خاصية الإله ذاته، بحيث إنه في ذاته هو آخر ذاته فإنه يكون هذا الآخر خاصية فيه هو ذاته، ويكون عائداً إلى ذاته في ذلك، ويكون هذا الإنساني متصالحاً معه، فتوضع خاصية كون الإنسانية موجودة في الإله ذاته، ويُعلم الإنساني بوصفه مرحلة من الإلهي عينه، فيكون حينها حراً في تعلقه بالإله. ذلك أن ما يتعلق به، تعلقه بما يعتبره جوهره، له خاصية الإنسانية فيه هو ذاته. ومن ثم فالإنسان يتعلق من ناحية أولى بذاته بوصفه نفيا لطبعانيته، ويتعلق من جهة ثانية بالإله من حيث إن الإنساني ذاته إيجابي وهو خاصية جوهرية. وبالتالي فالإنسان يكون في هذا التعلق بالإله حراً. وما يوجد في الإنسان العيني هو ما يُتصور بوصفه شيئاً إلهياً وجوهرياً. والإنسان هو، بحسب كل خصائصه، وبحسب كل ما له قيمة بالنسبة إليه، حاضر في الإلهي. فانطلاقاً من انفعالاته صَنع الإنسان، كما قال أحد الشيوخ، آلهته أعني قواه الروحية.

ففي هذه القوى الروحية يجد الوعي بالذات جوهرياته موضوعاً له، ويعلم ذاته فيها بوصفها حرة. لكن الذاتية المتشخصة ليست هي التي تجد جوهرياتها موضوعاً لها، وتعلم أن سعادة تشخصها تتأسس فيها كما في دين الواحد، حيث لا يكون غاية إلا هذا الوجود المباشر، وهذا الوجود الطبيعي لهذه الذات. والفرد هو الجوهري وليست كليته. والعبد هو صاحب المقاصد الأنانية، بل إن جنسه وكليته يجد وعيُهما بذاتهما موضوعَهما في القوى الإلهية. ومن ثم فالوعي بالذات قد سما على الطلب المطلق لفرديته المباشرة، وتجاوز الاهتمام بها، وهو يحصل على ما يرضيه في قوة جوهرية وموضوعية. وليس إلا الخلقي والعقلي

الكلي هو الذي يعتبر في ذاته ولذاته جوهرياً. وتتقوم حرية الوعي بالذات في جوهرية طبيعتة الحقيقية وفي عقلانيته.

تلك هي هذه العلاقة كلها، العلاقة التي برزت الآن على الروح الديني. فالإله هو في ذاته عينها الوساطة التي هي الإنسان. والإنسان يعلم ذاته في الإله. والإله والإنسان يقول كل منهما عن الآخر: هذا هو روح روحي. فالإنسان روح مثل الإله، وله بالفعل ذلك التناهي في ذاته والفصام. لكنه في الدين يتجاوز تناهيه، ذلك أنه العلم بذاته في الإله.

وهكذا إذن فقد دخلنا الآن في دين الإنسانية والحرية. لكن الصورة الأولى لهذا الدين تشوبها هي بدورها المباشرة والطبيعية. ومن ثم فسنرى الإنسان في الإله ذاته على نحو طبيعي. فالباطن والفكرة هي بالفعل في ذاتها الحقيقية، لكنها لم تخرج بعد من الشكل الأول والمباشر، من الطبعانية. ولا يكون الإنساني في الإله إلا تناهيه. ومن ثم فهذا الدين ما يزال، بمقتضى أساسه، منتسباً إلى الأديان المتناهية. لكنه دين الروحانية، لأن الوساطة المتخارجة من حيث مراحلها وتمزقها، تكوّن الدرجات السابقة، وهي تتخلص الآن، وبوصفها كلاً فهي تكوّن أساسها.

II - دين الجمال (الدين اليوناني)

إن هذا الدين، كما سبق أن قدمنا، هو الدين اليوناني في الوجود. وهو دين باطنه وظاهره خام، لا ينفد بصورة لامتناهية، حيث يستمرئ المرء المكوث في صداقته ولطفه وحبه. لكننا لا يمكننا هنا أن نسترسل في الجزئيات، بل علينا أن نبقى عند خصائص المفهوم.

وإذن فعلينا 1. أن نقدم مفهوم هذه الدائرة ثم 2. أن نقدم شكل الإله و3. أن ننظر في مناسك العبادة، باعتبارها حركة الوعي بالذات في علاقتها بقواها الجوهرية.

1- المفهوم الكلي لهذه الدائرة

*- إن الخاصية الأساسية هي الذاتية، بما هي القوة المحددة لذاتها. وهذه الذاتية والقوة الحكيمة سبق لنا أن رأيناها باعتبارها الواحد الذي هو غير محدد في ذاته. وبالتالي فهو الواحد الذي كانت غايته، في واقعها، أكثر الغايات محدودية. والدرجة الموالية تتمثل الآن في أن هذه الذاتية، وهذه القوة الحكيمة، أو الحكمة القوية تتشخص في ذاتها. ومن ثم فهذه الدرجة هي بالذات، من ناحية أولى، حط من الكلية، ونزول من الفردية المجردة والقوة اللامتناهية إلى المحدودية في دائرة التشخص. ويرتبط بذلك، من ناحية ثانية وفي آن، سمو الفردية المحدودة بالتقابل مع غاية الكلية الواقعية. وما يتبين في المتشخص هو كلا الوجهين. وبالتالي فإن ذلك هو الخاصية الكلية. ذلك أننا لاحظنا، من ناحية أولى، أن المفهوم المحدد ومضمون القوة المحددة لذاتها والذي هو متشخص (إذ هو في عنصر الذاتية) ذوَّت ذاته في ذاته. وتوجد غايات متشخصة وهي تذوِّت ذاتها، في المقام الأول، لذاتها، وتعطينا دائرة لمجموعة من الذوات الإلهية الذاتية. فالذاتية، بما هي غاية، هي التحديد الذاتي، ومن ثم فلها بذاتها التشخص. والتشخص، بما هو تشخص، هو بالفعل، بوصفه عالماً من الفروق الموجودة، هو تشكلات إلهية. إن للذاتية في دين الجلال بعد غاية محددة هي الأسرة والشعب. لكن هذه

الغاية لا يمكن تحقيقها إلا في حدود عم إهمال خدمة الرب. وبفضل هذا الطلب الذي هو تجاوز الروح الذاتي لصالح الغاية المحددة، تصبح هذه الغاية أكثر كلية. وإذن، فمن ناحية أولى، عندما تحط الذاتية إلى التشخص بسبب تصادم الذاتية الواحدة في كثرة من الغايات، فإن تشخص الكلية، من ناحية ثانية، يسمو بالمقابل. فتصبح هذه الفروق هنا، لهذه العلة، فروقاً إلهية وكلية. وإذن فتشخص الغايات هذا هو الحصول المتساوق للكلية المجردة، ولفردية الغاية التي هي وسطها الجميل. وبالتالي فهذا التشخص يكون مضمون الذاتية الكلية. وفي حدود كونه موضوعاً في هذا العنصر، فإنه يذوِّت نفسه ليجعلها ذاتاً. ومن ثم تحصل الأخلاق العملية الحقيقية. ذلك أن الإلهي النافذ في العلاقة المحددة للروح الفعلي، المحدد لها بحسب الوحدة الجوهرية، هو الخلقي العملي. وبذلك أيضاً تكون الحرية الفعلية للذات موضوعة، إذ إن المضمون المحدد مشترك بين الوعي المتناهي بالذات وإلهه. فالإله لا يبقى ما وراءً، بل يصبح ذا مضمون محدد يسمو في جوهريته، بحسب جانبه المحدد، ويصبح بفضل تجاوز الفردية المباشرة مضموناً جوهرياً.

وهكذا ففي ما يخص المحتوى بما هو محتوى يكون المضمون هو الأساس الجوهري، كما تم بيانه في تناسقه، وهو المعقولية عامة، وحرية الروح، والحرية الجوهرية. وليست هذه الحرية تحكما. ولا غرو، فهي ينبغي أن تُميز عنه. إنها الحرية الجوهرية، الحرية التي هي محددة بخصائصها عينها. ولما كانت الحرية، بما هي محددة لذاتها، هي أساس هذه العلاقة، فإن ذلك هو المعقولية العينية التي تتضمن جوهرياً مبادئ خلقية. وكون الحرية ليست شيئاً آخر غير إرادة ذاتها وإرادة الحرية، وكون ذلك هو الخلقي، فإنه ينتج عنهما الخصائص الخلقية، أعني بالتعيين أن الشكلي من التحديد الذاتي ينقلب إلى المضمون. وهو ما يمكن أن نحرره هنا بأكثر دقة.

فلما كانت الأخلاق العملية هي التي تكون الأساس الجوهري، فإن ذلك ما يزال مع ذلك هو الأول، أي أنها الأخلاق في طابعها المباشر. فهذه المعقولية، مثلما هي كلية بصورة كاملة، فهي كذلك ما تزال في صورة المدد القيامي. والمعقولية لم تصبح بعد ذاتاً، ولم تسمُ بالخروج من هذه الوحدة المتينة التي تكون فيها أخلاقاً إلى وحدة الذات، أو هي لم تغص بعد في عمق ذاتها.

إن الضرورة المطلقة والشكل الروحي والإنساني ما يزالان مختلفين. وقد وُضعت الخاصية فعلاً بصورة عامة. لكنها، من ناحية أولى، خاصية مجردة وهي، من ناحية ثانية، تُركت طليقة لتصبح تحدداً متنوعاً، دون أن تعود بعد إلى تلك الوحدة. أما أنها كان ينبغي أن تكون كذلك، فذلك أمر يتضمن أن خاصية التحول إلى النقيض المتناهي (كما في دين الجلال)، كان يمكن أن يصعد إلى ما لا نهاية. ذلك أنه لا يكون قادرا إلا في هذا الحد الأقصى وفي آن على التحول إلى الوحدة في ذاته عينها. فالدائرة الإلهية للتشكل كان ينبغي أن تكون بذاتها في الضرورة، كونها مأخوذة في المعبد الجامع لـ(كل) الآلهة. لكن ذلك يمكن ألا يكون جديراً بما هو جدير به، من خلال تعميم تنوعه واختلافه، ليصبح فرقاً بسيطاً. وهو لا يكون إلا بذلك مناسباً لذلك العنصر، ثم يكون مباشرة مماهياً لذاته عينها. فالأرواح كان ينبغي أن تُتصور بوصفها الروح، حتى يصدر عنها روح طبيعتها الكلية.

**. ولأن وحدة الضرورة لم تعد بعد إلى النقطة الأخيرة من الذاتية اللامتناهية، فإن الخاصيات الروحية والخلقية ظهرت جوهرياً بوصفها متخارجة: إنه المضمون المليء بمحتواه، لكنه متخارج العناصر.

فعلينا أن نميز الأخلاق العملية Sittlichkeit عامة عن الأخلاق Moralität والأخلاق العملية اليونانيتين وذاتية الخلقي العملي الذي يعلم كيف يقدم تبريره الذاتي والذي له مبدأ الخلقي العملي وقصده وغايته. فالأخلاق العملية هنا ما تزال هي وجود المدد القيامي والوجود الحقيقي للخلقي، لكنها ليست بعد علمه. ويكون هذا العلم في مضمونه الموضوعي- لأنه ليس بعد ذاتية موجودة، ليس هذا الانعكاس على الذات- غير متطابق لأجل هذه الخاصية مع المضمون الخلقي الذي أساسه هذا الانفعال والذي هو جوهرياً القوى الروحية القوى الكلية للحياة الخلقية، وبالأفضلية للحياة الخلقية العملية، وحياة الدولة، ومن بينها العدل والشجاعة، والأسرة، والقَسم، والزراعة، والعلم إلخ...

وحتى لا يتطابق الخلقي في خصائصه المتشخصة، يكون عدم التطابق مرتبطاً ببروز هذه القوى الروحية كذلك قبالة ما هو طبيعي. فخاصية المباشرة التي نتيجتها هذا التفتت تتضمن بروزها مقابل القوى الطبيعية، السماء، والارض، والأودية، والفصول.

***. والخاصية الأخيرة هي خاصية تناقض الوعي الجوهري بالذات، قبالة الوعي بالذات

المتناهي والروح الجوهري، مقابل الروح المتناهي. ويبرز في هذه الخاصية صورة الشكل الطبيعي للذاتية. فالشكل الطبيعي يكون من الوعي المتناهي بالذات متخيلاً في الألوهية، وهذا المتخيل يقوم الآن مقابل الوعي بالذات.

2- شكل الإلهي

أ – معركة الروحي والطبيعي

ولما كانت الخاصية الأساسية هي الذاتية الروحية، فإن قوة الطبيعة لا يمكن أن تكون معتبرة لذاتها ذات قيمة. إلا أنها مع ذلك إحدى التشخصات، وبوصفها التشخص الأكثر مباشرة والأولى، فإنها لا تنشأ إلا بفضل تجاوزها للقوى الروحية الأخرى. وقد رأينا قوة الواحد وكيف أن جلالها الموجود لذاته ينتج أولاً عن الخلق. وهذا الأساس الواحد، باعتباره ذات المطلق، مفقود هنا. ومن ثم فالمخرج هو المخرج من دائرة الطبعانية المباشرة التي لا يمكن أن تظهر هنا بوصفها مخلوقة من قبل الواحد. فالوحدة التي تسكن فيها هذه التشخصات لقوى الطبيعة ليست روحية، بل هي ذاتها وحدة طبيعة إنها الفوضى.

وقد تغنى هيزيود[1] قائلاً: «**قبل كل شيء كانت الفوضى**» (نظرية الربوبية V.116). وبالتالي، فإن الفوضى ذاتها أمر موضوع. أما من الواضع فذلك ما لم يقل. اكتفى بالقول: كانت. ذلك أن الأساس لم يكن الذات عينها، بل عديم الذات، الضرورة التي لا يمكن أن يقال عنها إلا: إنها موجودة. والفوضى هي وحدة المباشرة المحركة، لكنها هي ذاتها ليست ذاتاً وتشخصا، وبالتالي فلا يمكن أن يقال عنها إنها تنجب، بل فمثلما أنها هي ذاتها اكتفت بأن «كانت»، فإن ما يخرج عنها ثانية هو كذلك هذه الضرورة: الأرض شديدة الامتداد وحزن **ترتاروس** (درك العذاب الأسفل) و**أريبوس** (إله الظلام) والليل والحب المحلى بالجمال أمام الجميع. فنرى نشأة جملة التشخص: الأرض، الإيجابي، والأساس الكلي وترتاروس وأريبوس والليل والسلبي والحب، والرابط بين الأشياء، والفاعل. والتشخصات ذاتها هي بعد في اختمار الآن: فالأرض يصدر عنها السماء وهي تنجب الجبال من دون حب مثمر و**البونتوس** (إله البحر) الكريه. لكن السماء مقترن بها **أوقيانوس** (النهر المحيط) وصاحب السلطان عليه،

(1) شاعر يوناني معاصر لهوميروس، القرن السابع بعد الميلاد.

ثم أنجبت كيكلوبون سلاطين الطبيعة بما هي كذلك، في حين أن الأبناء الأوائل، أي الأشياء الطبيعية ذاتها تعد الذوات. وبذلك فالأرض والسماء تمثلان القوى المجردة التي تثمر ذاتها، وتمكن دائرة التشخص الطبيعي من الصدور. والابن الأصغر هو كـ رونوس (إله الزمان) الذي لا يُسبر له غور. والليل، أي المرحلة الثانية، ينجب كل شيء مما هو صادر عن الطبيعة، وله في ذاته وجه النفي. وتقترن هذه التشخصات ثالثاً بتفاعل فتنجب الموجب والسالب. وكل هذه الأمور تهزمها الذاتية الروحية لاحقاً، بفضل الآلهة. ولا تبقى إلا **هيكاتا** (ربة السحر)، باعتبارها المصير الصادر عن الجانب الطبيعي.

إن القوة التي تسيطر في المقام الأول على دائرة السلطان الطبيعي هذه التي صدرت عنها، هي قوة التجريد عامة أي أورانوس. ولما كان مقصوراً على كونه قوة باعتباره وضعاً لتجريده بحيث يكون هو المعتبر، فإنه يؤخر كل أبنائه خلفه. لكن حصيلة السماء هي الزمان الذي لا يسبر غوره الابن الأصغر. فهذا الابن يهزم أورانوس، بفضل حيلة الأرض. وكل شيء هنا يجري في شكل غاية ذاتية. والحيلة هي السلب من السلطة. وحينئذ فنظراً إلى أن السلطات المتشخصة حرة وتضفي القيمة، فإنها تسمي أورانوس باسم عقاب هو **تيتان** (سلالة أوائل الآلهة) الذي حدس ظلمه ذات مرة.

إن سلطات الطبيعة المتشخصة هي كذلك مشخصنة. لكن التشخص ليس فيه إلا تشخص سطحي، ذلك أن مضمون هيليوس (تشخص الشمس) على سبيل المثال أو مضمون أوقيانوس قوة طبيعية، وليس قوة روحية. ومن ثم، فلو تم تصور هيليوس على نحو بشري بوصفها فاعلة، لكان ذلك صورة تشخص خاوية. فهيليوس ليس إله الشمس، وليس إلهاً شمسياً (واليونان لم يعبروا عن ذلك كذلك أبداً) وأقيانوس ليس إله البحر، بحيث لكأن الإله وما يسود عليه مختلفان، بل إن هذه القوى هي قوى طبيعية.

وإذن فالمرحلة الأولى، في هذه الدائرة الطبيعية، هي الفوضى التي وضعتها الضرورة مصحوبة بمراحلها. والمرحلة الثانية هي فترة الانجاب الخاضعة لسلطة أورانوس، حيث إن هذه المراحل المجردة صدرت عن مراحل الفوضى التي هي مراحل الولادة. والمرحلة الثالثة هي مرحلة حكم كرونوس مرحلة تكوّن القوى الطبيعية المتشخصة القوى التي وُلدت بعد وتلد هي بدورها. وبفضل ذلك يكون الموضوع ذاته أبداً) فيحصل الانتقال إلى الروح.

وهذا الانتقال يتبين في الزمان بصورة أدق، أنه هو ذاته الذي يلد الانحطاط. فالزمان هو عامة الأمر السائد بفضل تجاوز التشكل المباشر. لكنه هو ذاته مباشر، ومن ثم يحصل التناقض المتمثل في كونه في ذاته تجاوز المباشرة مباشرةً. فهو يلد من ذاته الآلهة الروحية، إلا أن ذلك يكون في حدود كونها في المقام الأول ليست إلا آلهة طبيعية، فيتجاوزها فيجدّلها فيما بينها. لكن تجاوزه للآلهة الروحية ينبغي تجاوزه هو بدوره، ويحصل ذلك بفضل الحيلة ضد سلطان الطبيعة، سلطان الزمان. فيحيا دزويس إله الذاتية الروحية. وبذلك يبرز للزمان آخره قبالته فتنشأ المعركة بين قوى الطبيعة وآلهة الروح خاصة.

ومن ثم فبقدر ما يحصل هذا التفتت الذي تظهر فيه القوى الطبيعية بوصفها لذاتها، بقدر ما تزداد دائماً وحدة الطبيعي والروحي- وذلك هو الأمر الجوهري- الوحدة التي ليست هي مع ذلك تطبيعاً لهما كليهما، بل هي تلك الصورة التي ليست هي الغالبة فحسب، بل هي كذلك المسيطرة والمحددة والطبيعي يبقى ذهنياً وخاضعاً لها.

إن الوعي بخضوع القوى الطبيعية هذا للروح تكلم عليه اليونانيون بالقول إن دزويس قد أسس لسلطان الآلهة الروحيين، بواسطة حرب وهزم فيها قوة الطبيعة وخلعها من على العرش. والقوى الروحية هي التي تحكم العالم الآن. وكل تاريخ الآلهة اليونانية وطبيعتها وقع التعبير عنها في حرب الآلهة هذه. وهم لم يفعلوا شيئاً غير هذه الحرب، حتى وإن افترضوا بعد ذلك فرداً، أو طروادة إلخ... وإذن فذلك ليس تاريخها، وليس التطور التاريخي لطبيعتها. لكن كونها قد رفعت بوصفها المبدأ الروحي نحو السلطان، وتغلبت على المبدأ الطبيعي ذلك هو فعلها الجوهري ووعي اليونان الجوهري بها.

وهكذا فالآلهة الطبيعية خضعت للنير، وخُلعت من على العرش، وانتصر المبدأ الروحي على الدين الطبيعي. فكانت صنوف العنف الطبيعي على حافة العالم وطُردت إلى ما وراء عالم الوعي بالذات. لكنها حافظت على حقها كذلك. فهي قد وُضعت في آن بوصفها قوى طبيعية وضعاً ذهنياً، وهي خاضعة للروحي، بحيث إنها تعد خاصية للروح أو للآلهة الروحية ذاتها، إذ ما يزال في هذه الآلهة هذه المرحلة الطبيعية. لكنها باقية بوصفها صدى للعنصر الطبيعي ومجرد مرحلة من مراحلها.

لكن هذه الآلهة القديمة لا تنتسب إليها القوى الطبيعية فحسب، بل ينتسب إليها كذلك

العدل وآلهة الانتقام والقصاص. كما أن القَسم والبرزخ يعدان من الآلهة القدامى. إنها آلهة مختلفة عن الآلهة الجديدة بأنها، رغم أنها روحية، يكون الروحي فيها مجرد قوة موجودة أو روحانية خام غير متطورة: فآلهة القصاص ليست إلا الآلهة الهادية في الباطن، والقَسم الذي هو اليقين في الضمير- تكمن حقيقته في أني صرحت به علنا. وبوسعنا أن نقارن القَسم بالضمير.

أما دزويس فإنه الإله السياسي، إله القوانين، إله الحكم. لكنه إله القوانين المعروفة وليس إله قوانين الضمير. فليس للضمير في الدولة أدنى حق- إذ لو احتج الإنسان بالضمير، لكان يمكن لزيد أن يكون له هذا الضمير ولعمرو ضمير آخر- بل إن الدولة تعتمد على القانوني. وحتى يكون الضمير من النوع المحدد للحقوق، فإنه ينبغي أن يكون ما يعلمه بوصفه حقاً موضوعياً ومطابقاً لما هو حقوق موضوعية، ولا ينبغي أن يكون حالاً في الباطن. فإذا كان الضمير صحيحاً، فإنه يكون معترفاً به من الدولة، عندما تكون مؤسسة خلقية بحق.

إن الانتقام هو كذلك إله قديم، وليس هو إلا حط ما يسمو بذاته. إنه السامي والصوري وهو الحط المجرد والحسد وإخضاع المفضل، بحيث إنه يصبح مساوياً في الرتبة للغير. وفي العدل لا يوجد إلا القانون الصارم والمجرد. وكان أوراست يلاحقه الانتقام، وقد برأته أثينا وقانون الأخلاق من قانون الدولة. فقانون الأخلاق مختلف عن القانون الصارم الخالص والآلهة الجديدة هي آلهة القانون الخلقي.

لكن الآلهة الجديدة، مرة أخرى، هي آلهة مضاعفة يتحد فيها الطبيعي والروحي. إلا أنه بالنسبة إلى وعي اليونان الجوهري، لم يكن التطبيع أو قوة الطبيعة هو الذاتية الحقيقية والقائمة بذاتها، بل إن الذاتية الروحية هي الوحيدة التي كانت كذلك. فالذاتية الممتلئة مضموناً بما هي كذلك والتي تتحدد بمقتضى الغايات، لا يمكن أن تكون حاملة لمجرد مضمون طبيعي. ومن ثم فالخيال اليوناني لم يكن كذلك قد وضع الطبيعة شعباً من الآلهة، مثل الهنود الذين أنتجوا من تشكل طبيعي شكلاً لإله. إن المبدأ اليوناني هو بالأحرى الحرية الذاتية. وهنا لم يبق الطبيعي جديراً بأن يكون مضمون الإلهي. ولكن من ناحية ثانية لم تكن هذه الذاتية الحرة مطلقة، حرة بإطلاق، لم تكن الفكرة المثال التي تكون قد تحققت حقيقة بوصفها الروح، أعني أنها ليست بعد ذاتية كلية لامتناهية. إننا الآن في الدرجة التي تقودنا قدما إلى هذه الذاتية الكلية اللامتناهية. فمضمون الذاتية الحرة ما يزال متشخصاً. إنه بالفعل روحي. لكن

الروح لم تصبح ذاته بعد موضوعاً له هنا. ومن ثم فالتشخص ما يزال طبيعياً، بل حتى باعتباره الخاصية التي ما تزال حاضرة في الآلهة الروحية.

وهكذا فـ جوبيتار هو كبد السماء والجو (ولا يزال يسمى في اللاتينية: تحت السماء الباردة) والإله الراعد. لكنه بالإضافة إلى هذا المبدأ الطبيعي، فليس هو أبا الآلهة والبشر فحسب، بل هو كذلك الإله السياسي، وهو القانون، وأخلاق الدولة، تلك القوة الأسمى على وجه الأرض. وهو في العادة قوة خلقية متعددة الأبعاد. إنه إله الضيافة (صداقة الضيف) في علاقة بالأخلاق العتيقة. فحيث كانت العلاقات بين الدول المختلفة غير محددة، كانت الضيافة (صداقة الضيف) وخاصة العلاقة الخلقية تخص المواطنين الذين ينتسبون إلى دول مختلفة. وبوزيدون هو البحر مثل أوقيانوس وبونتوس. وهو يحتوي على وحشية العناصر هذه. لكنه كذلك يُتقبل بين الآلهة الجديدة. وفوبوس هو الإله العالم. وهو يطابق النور بعد، بمقتضى المماثلة والخاصية الجوهرية والمنطقية. وهو رجع الصدى لقوة الشمس. فأبولوس لوقيسيا له صلة مباشرة مع النور. ذلك أن النور من آسيا الصغرى. وإلى جانب الصباح يأتي الطبيعي ويزداد سطعان النور. وفوبوس أعدم الطاعون في أرض اليونان. ولهذا الأمر ترابط مع الشمس كذلك. فالطاعون هو تأثير حرارة الصيف هذا وتأثير لهيب الشمس. كما أن نُسخ الفوبوس لها صفات ورموز مترابطة مع الشمس.

إن نفس هذه الآلهة التي كانت وحشية وطبيعية ظهرت لاحقاً بخاصية روحية أساسية هي السائدة، بل إن البعض قد نازع حتى في مسألة: هل مازال يوجد في أبولوس شيء طبيعي؟ إلا أنه في أعمال هوميروس كان هيليوس هو الشمس، لكننا نجد مباشرة أن الإضاءة، المرحلة الروحية هي التي تضيء كل شيء وتنيره. كما وجد لاحقاً شيء من التطبيع كذلك في أبولوس لوقيسيا: فقد كان معروضا برأس مشعة.

إن هذا هو الأمر العام، حتى وإن لم يكن ملحوظاً بصورة خاصة في الآلهة الفرادى. ولا ينبغي خاصة أن نطلب نتيجة تامة هنا. فأحد العناصر يبرز تارة بصورة قوية وطورا بصورة ضعيفة. ففي مسرحية أخيلوس الأومينيدان[1] تتقدم المناظر الأولى أمام معبد أبولوس، ذلك أن المطلوب هنا هو استدعاء العبادة، وكان المطلوب، في المقام الأول، تكريم صاحبة النبوءات

---

(1) ثلاثية مسرحية لأشيلوس وتخص القصاص والانتقام

(الجايا: تشخيص الأرض) ومبدأ الطبيعة ثم تيميس (إلهة النظام الطبيعي) التي هي بعد قوة روحية، لكنها مثل إلهة العدالة (الديكي) تنتمي إلى الآلهة العتيقة، ثم يأتي الليل ثم فوبوس (النور). وانتقلت النبوءة إلى الآلهة الحديثة. وقد تكلم بندار (شاعر يوناني) على هذا التوالي في علاقته بالنبوءة. فقد جعل الليل أول نبيئة (مقدمة النبوءات)، ثم تتلوها تيميس ثم فوبوس. وعلى هذا النحو يتم الانتقال من التشكلات الطبيعية إلى الآلهة الحديثة. ففي دائرة فن الشعر وإبداع هذه النظريات، لا ينبغي أن يؤخذ ذلك مأخذ التاريخ، باعتباره أمراً ثابتاً، فلا يكون شيء من ذلك قابلاً للمحو.

فمن المنبئات كذلك حفيف الأوراق ووشوشتها، وأوعاء معلقة للأسلوب الأول لتقديم النبوءات أصوات طبيعية خالصة. ولم تظهر كاهنة إلا لاحقاً، كاهنة تقدم نبوءاتها بصوت إنساني، حتى وإن لم يكن مبيناً. كما أن جنيات الشعر كن في البداية عرائس بحر، وعيون ماء والأمواج والحفيف وخرير الجداول- وفي كل مكان تصدر بداية الأسلوب الطبيعي عن القوى الطبيعية التي تتحول إلى إله ذي مضمون روحي. ويظهر مثل هذا التحول كذلك في رسوم الحيوانات. فأساسها عامة هو حياة الطبيعة، القوة المنجبة، والقوة المغذية للطبيعة. أما ديانا اليونانية فإنها الصائدة التي تقتل الحيوانات، وليس لها معنى الصيد ودلالته بصورة عامة، بل تقتصر على صيد الحيوانات الوحشية. وفي الحقيقة، فبفضل شجاعة الذاتية الروحية (كانت ديانا) تقنص الحيوانات وتقتلها، وهي قد كانت تعتبر ذات قيمة مطلقة في الدائرة السابقة للروح الديني.

وبروميثيوس الذي كان يعد من العماليق كذلك، هو شخص خطير ومهم. فبروميثيوس هو قوة الطبيعة. لكنه فاعل الخير مع البشر، إذ هو علمهم الفنون الأولى. فهو قد جلب لهم النار من السماء. فقدح النار ينتسب بعد إلى حضارة معينة، إنها حضارة خروج الإنسان من البداوة الأولى. وإذن فالبدايات الأولى للحضارة قد حُفظت في الأساطير في ذكريات العرفان بالجميل. فبروميثيوس علم البشر كذلك تقديم الأضاحي، بحيث يكون لهم كذلك شيء من القربان. فما كانت الحيوانات لتطيع البشر، بل هي أطاعت قوة روحية، أعني أن البشر كانوا لا يأكلون اللحم. ولكنه حسب هذه الأسطورة، أخذ كل القربان من دزويس، وأنه، بالتعيين، عمل كدسين أحدهما من العظام وضع عليه جلد الحيوان والكدس الثاني من

اللحم، ودزويس أخذ الكدس الأول كدس العظام.

وبالتالي فقد أصبحت الأضحية غذاء للضيف، حيث يحصل الآلهة منها على الأمعاء والعظام. وهذا البروميثيوس علم البشر القبض على الحيوانات وجعلها غذاء لهم. ولولا تعليمه لكانت الحيوانات كالعادة لا يمسها البشر، بل لكانت ما ينبغي احترامه. وحتى هوميروس، فإنه قد أشار إلى هالة الشمس التي ينبغي أن لا يمسها البشر. وعند الهنود والمصريين كان قتل الحيوانات أمراً مستغرباً. وقد علم بروميثيوس البشر أن يأكلوا اللحم نفسه وألا يتركوا لجوبيتار إلا الجلد والعظام.

لكن بروميثيوس كان من العمالقة ظهر في القوقاز. وكان نسر يقضم من كده بصورة متواصلة، كبده الذي كان دائم النمو- (محدثاً له) ألما لا ينتهي أبداً. وما علمه بروميثيوس للبشر لم يكن إلا تلك المهارات التي يستطيبها، لسد الحاجات الطبيعية. ففي مجرد سد هذه الحاجات لا يحصل شبع أبداً، بل إن الحاجة تنمو دائماً بتزايد، والقلق يتجدد دائماً- وذلك ما تدل عليه هذه الأسطورة. وقد ورد في أحد المواضع[1] من أعمال أفلاطون أن بروميثيوس، لا يمكن أن يكون قد قدم السياسة للبشرية، ذلك أنها كانت محفوظة في قلعة دزويس. ومن ثم فالمقصود أن السياسة تنتسب بالذات إلى دزويس. ومما هو مقبول كذلك هو الإشارة إلى أن بروميثيوس قد يسر حياة البشر بما أمدهم به من مهارات فنية، ولكن بصرف النظر عن قدرات العقل الإنساني، إذ هو ينتسب إلى العماليق. وإذن فهذه الفنون لم تصبح بعد قوانين ولا سلطاناً خلقياً.

فإذا كانت الآلهة تشخصاً روحياً صادراً عن المدد القيامي الذي يتوزع عليها، فإن ذلك من ثم والذات من ناحية أخرى إثارة لمحدودية التشخص للكلية القيامية قبالته. ولهذه العلة نحفظ وحدة الأمرين كليهما، أي أن الغاية الإلهية تتأنسن، والغاية الإنسانية تسمو إلى الغاية الإلهية. فينشأ عن ذلك الأبطال وأنصاف الآلهة. وتبرز خاصة، في هذا المضمار صورة هرقل. فهو فرد إنساني اشتد فأثر في السماء بفضيلته. وبالتالي فالأبطال ليسوا آلهة مباشرة، بل كان ينبغي أن يرفعوا أنفسهم بالعمل إلى منزلة الإلهي. ذلك أن الآلهة من ذوي الفردية الروحية، رغم أنهم الآن في هدأة لا يكون لهم وجود حقاً إلا بفضل معركتهم مع العماليق.

---

(1) محاورة بروتاجوراس 321 د

فذلك هو وجودهم في ذاتهم الذي هو موضوع في الابطال. وإذن فالفردية الروحية للأبطال تتنزل منزلة أسمى حتى من منزلة الآلهة ذاتها. إنهم بالفعل ما تكون الآلهة في ذواتها، إنهم مفعلو الوجود في الذات. وحتى لو أنه كان ينبغي عليهم أن يصارعوا بالعمل، فإن ذلك تطوير للطبعانية التي ما تزال في ذوات الآلهة. فالآلهة صادرة عن قوة الطبيعة، لكن الأبطال يصدرون عن الآلهة.

ولما كانت الآلهة الروحية تحصل بفضل التغلب على القوة الطبيعية، لكنها لا تكون إلا بفضل هذه القوة الطبيعية، فإن صيرورتها تكمن فيها هي ذاتها. وهي تتبين بوصفها وحدة عينية. إن القوى الطبيعية تكون فيها بوصفها أساسها، حتى وإن كان ذلك في ذاته قد تصعّد فيها. وبالتالي ففي الآلهة يكون رجع الصدى هذا لعناصر الطبيعة، رجع صدى لا يتوافر لدى هرقل. وكون هذا الفرق كذلك قد بلغ درجة الوعي عند اليونانيين أنفسهم، لدينا عليه الكثير من العلامات. ففي أدب أشيلوس (شاعر يوناني) قال بروميثيوس إن له عزاء وتحديا ورضى على أن دزويس قد أنجب ولدا سيخلعه من عرشه. ونفس النبوءة حول خلع دزويس من سلطانه. وفي الحقيقة فإن ذلك يتم بفضل وحدة القوانين الإلهية والإنسانية التي تتمثل في الأبطال، عبر عنها أرسطوفان[1] في أدبه. ففيه نجد باخوس (إله الخمر) يقول عن هرقل: فعندما يأخذ الموت دزويس فسترثه أنت.

ب - *الضرورة عديمة الشكل*

إن الوحدة التي تربط كثرة الآلهة المتشخصة ما تزال في المقام الأول وحدة سطحية. فدزويس يسود عليها سواد رب البيت والسلطة الأبوية، حيث يعمل الحاكم في الغاية ما يريده الآخرون كلهم، الآخرون الذين يسهمون في كل ما يحصل. لكن هذا السلطان ليس سلطاناً جدياً. فالوحدة الأسمى والمطلقة في شكل قوة مطلقة توجد فوق الآلهة، بوصفها قوتها الخالصة. وهذه القوة هي المصير المحتوم أي الضرورة البسيطة.

إن هذه الوحدة، باعتبارها الضرورة المطلقة، لديها الخاصية في ذاتها الخاصية الكلية. فهي تمام كل الخصائص، لكنها ليست متطورة في ذاتها، وذلك لأن المضمون هو بالأحرى على

(1) تعليق المترجم: ترجمة أرسطوفان شاعر وفيلسوف يوناني معاصر لسقراط وكاتب مسرحيات هزلية ساخرة.

نحو متشخص منقسم على الآلهة التي صدرت عنه. أما الضرورة ذاتها فهي خاوية وعديمة المضمون، وهي تحتقر كل مشاركة، وكل تشكل وتجلس على الكل بصورة مخيفة باعتبارها قوة عمياء وغير مفهومة وعديمة المفهوم. إنها عديمة المفهوم، لأنه لا يمكن أن يفهم إلا ما كان عينياً. لكنها هي ذاتها ما تزال مجردة ولم تتطور لتصبح مفهوماً غائياً، فتصل إلى خصائص محددة.

والمعلوم أن الضرورة تحيل جوهرياً إلى العالم. ذلك أن التحدد هو مرحلة الضرورة ذاتها. والعالم العيني هو التحدد المتطور، ومملكة المتناهي، والوجود المحدد عامة. فليس للضرورة أولاً إلا علاقة مجردة مع العالم العيني. وهذه العلاقة هي وحدة العالم الخارجية، المساواة عامة، المساواة التي، دون مزيد تحديد فيها ذاتها، هي خاصية عديمة المفهوم– إنها الانتقام. إنها تحط من العلو والتعالي، وتعوضهما بالمساواة. لكن هذه التسوية لا ينبغي فهمها على أنها عندما تحط من المنتج والعالي ترفع المنحط كذلك، بل إن المنحط يكون كما ينبغي أن يكون هو المتناهي الذي ليس له دعاوى خاصة ولا أي قيمة لامتناهية في ذاته، كان يمكنه أن يستدعيها. وبالتالي فهو ليس ناحيا إلى الانحطاط، لكنه بوسعه أن يسمو إلى سهمه العام، وعلى المقاس العادي للمتناهي. وعندما يعمل بهذه الصورة ضد المساواة، فإن الانتقام سيحطه من جديد.

فإذا نظرنا هنا وفي الحين في علاقة الوعي المتناهي بالذات علاقته بالضرورة، فإنه بمفعول قوتها الفولاذية لن يبقى للإنسان إلا طاعة من دون أي حرية ممكنة. إلا أنه توجد صورة من الحرية تبقى على الأقل كذلك موجودة لدى التفكر. فاليوناني الذي يتفكر في الضرورة يهدئ من روعه بالقول: **الأمر هو كما ما هو**. وهنا لا يمكن أن نعمل شيئاً ضده. وإذن فعلي أن أرضى به. وفي هذا التفكر بأنه ينبغي علي أن أرضى به وأنه بالفعل يرضيني، ذلك ما توجد فيه الحرية المتمثلة في أنه راجع لي.

ويتضمن هذا التفكر أن الإنسان يجد هذه الضرورة البسيطة ماثلة أمامه. وإذ هو يقف هذا الموقف قائلاً: «**الأمر هو كما ما هو**»، فإنه يكون قد أزاح ما هو خصوصي جانباً، وتنازل فتجرد عن كل الغايات الخصوصية والمصالح. فأن يعاف البشر وألا يرضوا، فذلك أمر يتمثل بالذات في كونهم يتشبثون بغاية محددة، ولايتنازلون عنها، وعندما تكون هذه الغاية غير ملائمة أو منافية يكونون غير راضين. ذلك أنه لا يوجد تطابق بين ما هو موجود وما يريده المرء، لأن البشر لا يكتفون بالموجود، بل لديهم ما هو منشود أي «**ما ينبغي أن يكون**». وبذلك يحصل

عدم الرضا وانقسام الذات. لكنه لا يوجد في هذا المستوى غاية ولا مصلحة يتشبث بها الناس في مقابل العلاقات كما يقتصرون على عملها. فعدم الحظ وعدم الرضا ليس شيئاً آخر غير التناقض المتمثل في أن شيئاً ما يعارض إرادتي. فإذا تم التخلي عن هذه المصلحة الخاصة، فإني بذلك أسترد ذلك الهدوء الخالص، وذلك الوجود الخالص في هذا الـ«إنه موجود».

فلا عزاء للإنسان هنا. لكن ذلك ليس ضرورياً كذلك. فالإنسان يحتاج إليه، ما كان يطلب عوضاً عما فقده. لكنه تنازل هنا في مستوى الأصل الباطن للتمزق وعدم الرضا، وتخلى عن المفقود تخلياً تاماً، لأن له القوة أن يحدق النظر في وجه الضرورة. وبالتالي فليس إلا ظاهراً زائفاً أن يعدم الوعي في علاقته بالضرورة، وببساطة أن يتعلق بما وراء، وألا يجد فيه شيئاً مصادقاً له. فالضرورة ليست عنده واحدة. والوعي، من ثم، ليس لذاته فيها، أو إنه ليس واحداً ذاتياً في مباشرته. ففي علاقة كونه واحداً يكون الوعي لذاته، ويريد أن يكون لذاته، ويثبت على ذلك. وللعبد في خدمته، وفي الخضوع للخوف، وفي الدناءة إزاء السيد الأناني، قصدٌ أناني. لكن الذات محددة لذاتها في علاقتها بالضرورة، بوصفها ليست موجودة لذاتها. إنها بالأحرى تنازلت عن ذاتها، ولا تتضمن أي غاية لذاتها. ولها بالذات في إجلالها للضرورة هذا التوجه عديم التحديد وعدم التناقض التام، توجه الوعي بالذات. فما نسميه اليوم مصيراً محتوماً هو بالذات نقيض هذا التوجه للوعي بالذات. فنحن نتكلم على مصير محتوم عادل وعلى مصير محتوم غير عادل وعلى مصير محتوم مستحق. ونحتاج إلى تفسير المصير المحتوم باعتباره أساس وضعية ما، وأساس مصير الأفراد. والأمر هنا يتعلق باقتران خارجي بين العلة والمعلول، حيث يتسلط على الفرد شر موروث، وهروب قديم ساكن في الأصل إلخ.. ثم ينفجر. وفي مثل هذه الحالات يكون المصير المحتوم دالاً على وجود علة ما، ولكنها علة ما ورائية في آن، فلا يكون المصير المحتوم شيئاً آخر غير علاقة ترابط بين علل ومعلولات، علاقة ترابط لعلل من المفروض أن تكون بالنسبة إلى من هي مصيره عللا متناهية، وحيث يكون مع ذلك علاقة خفية بين ما يكون المنفعل بالمصير المحتوم لذاته وبين ما يحصل له على نحو لا يستحقه.

إن حدس الضرورة وعبادتها هو بالأحرى وبالذات نقيض ذلك. ففيه يتم تجاوز ذلك التوسط والاستدلال حول علاقة العلة بالمعلول. ولا يمكننا أن نتكلم هنا على إيمان بالضرورة،

لكأن الضرورة جوهر أو تناسق بين أمرين، مثل علاقة العلة والمعلول، أو لكأنها ماثلة أمام الوعي مثول شكل موضوعي. فكوننا نقول بالأحرى «**الأمر ضروري**» يفترض التخلي عن كل استدلال وانغلاق الروح في تجريد بسيط. إن الطبع النبيل والجميل هو الذي يعطينا وجهة الروح هذه التي تخلت عما نزعه المصير المحتوم كما يقال، أعني هذه العظمة والسكينة والنبل الحر الذي نجده كذلك عند القدامى. لكن هذه الحرية ليست إلا الحرية المجردة التي لا تعلو إلا على العيني والمتشخص. لكنها لم توضع في تناغم مع المحدد، أعني أنها فكر خالص ووجود، ووجود في الذات، إنها التخلي عن التشخص. أما في الدين الأعلى، فإن العزاء يتمثل في كون الغاية النهائية المطلقة يتم الوصول إليها كذلك في الشقاء بحيث إن السلبي ينقلب إلى الإيجابي «**إن آلام هذا الزمان هي السبيل إلى النعيم**».

إن الضرورة المجردة، بوصفها هذا الكيان التجريدي للفكر ولعودته في ذاته، هي الحد الأقصى الأول. والحد الأقصى الثاني هو فردية القوى الإلهية المتشخصة.

ج- الضرورة الموضوعة أو الآلهة المتشخصة وظهورها وشكلها

إن القوى اللاإلهية المتشخصة تنتسب إلى ما هو كلي في ذاته، إلى الضرورة، لكنها تصدر عنها لأنها ليست بعد موضوعة لذاتها، بما هي مفهوم، ولا محددة بما هي حرية. فالمعقولية والمضمون العقلي ليس هو بعد في صورة المباشرة، أو أن الذاتية ليست موضوعة بما هي لامتناهية، فلم تبرز الفردية إلا بوصفها فردية خارجية. إن المفهوم لم يتكشف بعد وجانب وجوده لا يتضمن بعد مضمون الضرورة. لكنه قد وضع كذلك أن حرية المتشخص ليست إلا ظاهراً من الحرية، وأن القوى المتشخصة ستحتوي عليها الوحدة وقوة الضرورة.

إن الضرورة لذاتها ليست شيئاً إلهياً، أو هي ليست الإلهي خاصة. ولا غرو، فيمكن لنا أن نقول «**إن الإله هو الضرورة**»، أعني أن الضرورة إحدى خاصيات الإله، حتى وإن كانت خاصية غير مكتملة- لكننا لا يمكن أن نقول «**الضرورة هي الله**». ذلك أن الضرورة ليست الفكرة، إنها بالأحرى مفهوم مجرد. لكن الانتقام المقتص هو بعد، بل وأكثر من ذلك، فهذه القوى المتشخصة إلهية، ما كان لها علاقة بالواقع الموجود. لكن هذه القوى، في ذاتها عينها، تتحدد بوصفها مختلفة عن الضرورة، ومن ثم فهي تتحدد، بوصفها مختلفة بعضها عن البعض،

ومتضمنة في الضرورة، بما هي وحدة ما هو تام الكلية والتشخص.

ولكن حينئذ فلأن التشخص لم تضف الفكرة إليه بعد التقدير المناسب، ولأن الضرورة ليست بعد مقدار الحكمة الممتلئ مضموناً، فإن عرضية المضمون اللاّمحدودة تظهر في دائرة الآلهة المتشخصة.

• عرضية التشكل

إن الآلهة الرئيسية الاثني عشر لـ **لألمبوس** (مجمع الآلهة)، كانوا بعد غير مرتبين ترتيباً يقتضيه المفهوم. وهي لا تكوّن نسقا. ولا شك أن مرحلة من الفكرة يتراءئ فيها. لكنها لم تكن متجهة نحو الاكتمال.

إن القوى الإلهية بوصفها متشخصة من الضرورة، هي عين الضرورة خارجياً، ومن ثم فهي دون وساطة. وهي إذن موضوعات سيئة مباشرة، وموجودات طبيعية: الشمس والسماء والأرض والبحر والجبال والبشر والملوك إلخ... لكنها تبقى كذلك محتوى للضرورة. ومن ثم فقد تم تجاوزها، تجاوز ما فيها من طبعانية. ولو بقي مع ذلك أن هذه القوى جواهر إليهة بمقتضى الوجود الطبيعي والمباشر، لكان ذلك نكوصاً إلى الدين الطبيعي، حيث يكون النور والشمس، وهذا الملك المعين بحسب طابعه المباشر إلهاً، ولكان الباطن والكلي لم يصبح بعد مرحلة العلاقة التي هي الضرورة جوهرياً مع ذلك، وتتضمنها في ذاتها بإطلاق، ذلك أن المباشر فيها ليس إلا أمراً موضوعاً ومتجاوزاً.

لكن حتى وهو متجاوز، فإن التطبيع يبقى مع ذلك خاصية للقوى المتشخصة. وإذ هو قد انضم إلى شكل الأفراد الواعين، فإنه يصبح معيناً شديد الثراء لخصائص عرضية. فخاصية الزمن، السنة وتقسيمها إلى أشهر، ما زال يؤدي دوراً مهماً حول الآلهة المعينة، بحيث إننا حاولنا في الحقيقة منذ دوبوي[1] أن نجعلها آلهة الرزنامة الزمانية. كما أن حدس إنتاج الطبيعة، وحدس الكون والفساد ما يزال، في الصديات المختلفة، مؤثراً في دائرة الآلهة الروحية. ولكن بما هو متجاوز في الشكل الواعي لهذه الآلهة تظهر تلك الخصائص الطبيعية بوصفها عرضية، وهي تتحول إلى خصائص ذاتية واعية بذاتها في ما به فقدت معناها. وينبغي التسليم

(1) شارل فرنساوا دوبوي مصدر كل العبادات أو مصدر الدين الكلي، المجلد الرابع باريس 1795.

بأنه من عين الصواب أن تُطلب بعض الأغراض الفلسفية في أعمال هذه الآلهة. فدزويس مثلاً شرب (تكيف) الدخان مع الآلهة اثني عشر يوماً في الحبشة، وعلقت يونو (إلهة رومانية مستشارة وناصحة للدولة) بين السماء والأرض إلخ... فمَثل هذه التمثلات مثَل المجموعة المتناهية كذلك من الغزليات المنسوبة إلى دزويس. لكنها تستمد مصدرها الأول من تصور مجرد يحيل إلى علاقات طبيعية وقوى طبيعية وما بينها من علاقات جوهرية ومنتظمة. ويحق لنا حينئذ أن نطلب مثل هذه الأمور. لكن هذه العلاقات الطبيعية هي في آن قد حُطت إلى أمور عرضية. ذلك أنها لم تحفظ طابعها الخالص، بل هي تحولت إلى أشكال مناسبة، إلى أساليب إنسانية ذاتية. والوعي الحر بالذات لم يعد يصنع لذاته شيئاً من هذه الخصائص الطبيعية.

إن للخاصيات العرضية معيناً آخر هو الروحي ذاته، الفردية الروحية وتطورها التاريخي. فالإله يتجلى للإنسان في مصير خاص به، أو في مصير دولة. ويكون ذلك حدثا يُعتبر إما فعلاً أو رضا أو عداوة من الإله. وينتج عن ذلك ما لا يتناهى من المضمون. لكنه يكون كذلك مضموناً عرضياً، عندما يكون حدثا يرفع السعادة أو الشقاء إلى فعل إله، وتُستعمل في ذلك أفعال الإله بدقة حتى تحدد الجزئيات. فكما أن الإله اليهودي وهب هذه الأرض إلى الشعب، وأخرج آباءهم من مصر، فإن الإله اليوناني فعل كذا أو كذا مما يحصل لشعب، ومما يُحدس بوصفه إلهياً أو تحدداً ذاتياً للإلهي.

ثم يأتي كذلك اعتبار المحل والزمان، حيث يبدأ الوعي بإله أولاً. فهذه اللحظة التي للنشأة المحدودة المرتبطة مع حماس اليونانيين هي أصل مجموعة من القصص الممتعة.

وأخيراً فإن فردية الآلهة الحرة هي المعين الأساسي للمضمون العرضي المتنوع الذي يُنسب إليها. فهي بالتعيين كيانات روحية مطلقة، حتى وإن لم تكن بعد لامتناهية، إلا أنها كيانات روحية عينية وذاتية. وبوصفها ما هي، فإن مضمونها ليس مجرداً، وليس كذلك مقصوراً على إحدى صفاتها، بل إنها تجمع في ذاتها العديد من الخصائص. ولو كان لها صفة واحدة لكانت هذه الصفة مجرد باطن مجرد، أو دلالة بسيطة، ولكانت هي بدورها مجرد أمثال استعارية، ولكان تصورها عينياً. لكن هذه الآلهة ليست، في الثراء العيني لفرديتها، مرتبطة بالاتجاه المحدود وبكيفية التأثير لصفة مستثنية لما عداها من الصفات، بل بوسعها أن تتوجه

الآن حرة في اتجاهات حرة تريدها، لكنها من ثم كذلك اتجاهات تحكمية وعرضية.

نظرنا إلى حد الآن في تشكل الإلهي كما هو في ذاته، أعني في الطبيعة الفردية لهذه الآلهة، وفي روحانيتها الذاتية، أعني كيف هي معللة في مكان ظهورها العرضي وزمانه، أو في التغير غير الإرادي لخصائصها الطبيعية التي تحصل في ظهور الذاتية الحرة في الأعيان. وعلينا الآن أن ننظر في هذا التشكل كما يحصل بوعي تام. ذلك هو ظهور القوى الإلهية التي تكون موجودة بالنسبة إلى الآخر، أعني للوعي الذاتي بالذات، والتي تكون معلومة في إدراكه ومتشكلة.

• ظهور الإلهي وتأويله

إن التشكل الذي يحصل عليه الإله في ظهوره وتجليه للروح المتناهي ذو وجهين. فالإله يلج الأعيان حيث ينتج توزيع وتفريق يتحدد على نحو يوجد وجهين للظهور أحدهما يعود إلى الإله والثاني إلى الروح المتناهي. فالوجه العائد إلى الإله هو التجلي وبيان الذات الإلهية. وبمقتضى هذا الوجه لا يعود إلى الوعي بالذات إلا انفعال التلقي. إن أسلوب هذا الإظهار يوجد بصورة أفضل بالنسبة إلى الفكر: فالسرمدي يعلم ويعطى ولا يتم ذلك بحسب تحكم الأفراد. فالرؤيا والنبوءة تمثلان مثل هذه الظهورات. وقد كان لليونان كل أشكال الظهور للإلهي. من ذلك مثلاً وقوع صورة إلهية من السماء أو أحد الأجرام السماوية أو الرعد أو البرق يعد ظهوراً للإلهي عندهم. أو يكون هذا الظهور بوصفه النبأ الأول وغير البين بالنسبة إلى الوعي، حفيف الأشجار، وسكون الغابة، حيث يكون البان (إلهة الطبيعة) حاضراً.

ولما كانت هذه الدرجة هي درجة الحرية الأولى والمعقولية، فإن القوة الروحية تظهر بالتالي إما على نحو خارجي، وفي ذلك يتأسس الجانب الطبيعي حيث ما يزال هذا الموقف مشوباً بالطبيعي، أو أن السلطات والقوانين هي التي ينبئ باطنها بما هو روحي وخلقي، وبذلك فهي في المقام الأول توجد لأنها موجودة، ولا نعلم من أين مأتاها.

والظهور هو البرزخ بين الجانبين، البرزخ الذي يفصل بينهما ويصل في آن. لكن فعل الفاعلية يعود في الأساس إلى كلا الجانبين، وهو ما يجعل الإحاطة الحقيقية به أمراً ذا عسر كبير حقاً. وتحصل هذه الصعوبة كذلك لاحقاً في تصور اللطف الإلهي. فاللطف الإلهي ينير فؤاد الإنسان، وهو روح الإله في الإنسان، بحيث يمكن أن نتصوره منفعلاً به، فلا تكون

فاعليته الذاتية له. لكن هذه الفاعلية المضاعفة، ينبغي تصورها واحدة بمقتضى مفهومها. وهنا في الدرجة الحالية ليست وحدة المفهوم هذه بعد موضوعة، وجانب الفاعلية المنتجة لها الفاعلية التي تنسب إلى الذات كذلك تبدو قائمة بذاتها لذاتها على نحو يجعل الذات تنتج ظهور الإلهي بوعي لكأنه عملها. فالوعي بالذات هو الذي يكون مجرداً أولاً، سواء تصورناه باطناً، أو ظاهرا، أو فسرناه، أو تخيلناه، وينتج ما يعتبر عنده إلهاً. لكن الظهورات الطبيعية، أو هذا المباشر والوجود الخارجي، ليست ظهوراً بمعنى كون الجوهر مقصوراً على فكرة عندنا، كالحال في كلامنا على قوى الطبيعة، وفي وجوداتها الخارجية. فالأمر هنا لا يتعلق بالموضوعات الطبيعية ذاتها، وليس موضوعياً فيها بما هي هي، بحيث توجد بوصفها ظهورات الباطن، إنما هي بوصفها موضوعات طبيعية لا توجد إلا بالنسبة إلى إدراكنا الحسي. وهي في هذا الإدراك ليست ظهور الكلي. من ذلك على سبيل المثال، أن الفكرة لاتكتشف الكلي في النور بما هو نور، ذلك أننا في العلم بجوهر الطبيعة، علينا، أولاً وبالأحرى، أن نتجاوز الحدود التي تختفي وراءها الفكرة وباطن الأشياء.

إنما ينبغي للطبيعي والخارجي في ذاته عينها أن يكون موضوعاً، من حيث طابعه الخارجي، بوصفه أمراً متجاوزاً، ومن حيث ذاته عينها بوصفها ظهوراً، بحيث إن ظهوره لا يكون له إلا معنى الوجود الخارجي ودلالته، ومعنى عضو (أداة) الفكر والكلي. فالفكرة ينبغي أن توجد للحدس، أعني أن ما هو متجل هو، من ناحية أولى، الكيفية الحسية. وما يدرك هو في آن الفكرة والكلي. إنها الضرورة التي تظهر في أسلوب إلهي، أعني في الوجود بوصفه ضرورة ينبغي أن تكون في وحدة مباشرة معه. تلك هي الضرورة الموضوعة، أعني ما هو الماثل هنا والذي يوجد بوصفه انعكاساً بسيطاً في ذاته.

والمعلوم أن الخيال هو الملكة التي بفضلها يشكل الوعي بالذات المجرد الموجود في الأذهان أو الموجود في الأعيان، المجرد الذي هو أولاً موجود مباشرة، ويضعه باعتباره عينياً. وفي هذه العملية يفقد الطبيعي قيامه بذاته، وينحط إلى مجرد رمز للروح الباطن، بحيث إنه لا يسمح بالظهور إلا لهذا الذي في ذاته.

إن حرية الروح ليست هنا بعد لامتناهي الفكر. والجواهر الروحية لم تخضع بعد للفكر. ولو كان الإنسان مفكراً على نحو يجعل الفكر الخالص هو الأساس، لكان لا يوجد إلا إله

واحد بالنسبة إليه. والإنسان لا يجد جواهرَه حاصلةً مسبقاً بوصفها أشكالاً طبيعية مباشرة، بل عليه أن ينتجها للتصور، وهذا الإنتاج بما هو وسط بين الفكر الخالص والحدس الطبيعي المباشر، هو الخيال.

وهكذا فالآلهة هي من صنع الخيال الإنساني. وهي تنشأ على نحو متناه من (خيال) الشاعر، وتنتجها جنية الشعر. وهذا التناهي موجود في الآلهة في ذاتها، لأنها توجد بمقتضى مضمونها. وبحسب تشخصها، ينفصل بعضها عن البعض. واختلاق الروح الإنساني لها لا يكون بمقتضى مضمونها العقلي في ذاتها ولذاتها، بل هو يكون على نحو ما به هي آلهة. إنها مصنوعة ومخترعة ومختلقة. وهي تصدر فعلاً في تناقض بالقياس إلى الموجود من الوهم، لكنها تصدر بوصفها تشكلات جوهرية، والمنتَج يدرك في آن بوصفه جوهرياً. من ذلك أنه علينا أن نفهم هيرودوت عندما قال: هوميروس وهيزيود هما اللذان صنعا آلهة اليونانيين[1]. ونفس الأمر قاله ذلك القسيس والخبير جرايس الذي علم كيف يفهم ظهور الآلهة في شكل طبيعي، ويفهم القوى الجوهرية وعلم تأويلها.

فعندما سمع اليونانيون خرير البحر بالقرب من جثمان **أخيل**، تدخل حينها **نستور** وأول ذلك على النحو التالي: فعنده أن ذلك يعين أن **تيتيس** يشارك في الحزن. وكذلك قال **كاشاس** بمناسبة الطاعون، فاعتبر **أبولو** قد غضب على اليونانيين، فعمل الطاعون. وهذا التفسير يعني بالذات أشكال الظهور الطبيعية يعطونها، شكل فعل إلهي. كما أن الباطن يؤول: فعند هوميروس يريد أخيل مثلاً سل سيفه، لكنه سيطر على غضبه وكبحه. ومن هذا التأويل تنتج تلك القصص الممتعة التي لا تحصى والمجموعة اللامتناهية من الأساطير اليونانية.

فمن كل الجوانب التي يمكن أن ننظر منها إلى المبدأ اليوناني الآن، يهجم الحسي والطبيعي متدخلا في نفس الأمر. فالآلهة، مثلما أنها تصدر عن الضرورة، فإنها محدودة. ولنفس العلة، فما يزال لها كذلك صدى الطبيعي في ذاته، لأنها تشي بصدورها عن معركة مع أصناف عنف الطبيعة. وظهورها الذي تعلم به وعيها بذاتها، ما يزال ظهوراً خارجياً، وكذلك الوهم الذي يتخيل هذا الظهور ويشكله لا يسمو بعد بهذه البداية ليوصلها إلى الفكر الخالص. وعلينا أن نرى الآن كيف أن هذه المرحلة الطبيعية تستكمل مسارها فتصعد إلى الشكل الجميل.

---

(1) هيرودوت اا،53.

• شكل القوى الإلهية الجميل

ليست الخاصية المقومة في الضرورة المطلقة إلا ردها إلى وحدة الطابع المباشر لـ«**الأمر هو كما هو**». لكن الخاصية المقومة أو المضمون، تستبعد جانباً ويتمسك بثبات الفؤاد وحريته بهذا الحدس ولا يتمثلان إلا في كونهما لا يتشبثان إلا بـ«**موجود**» (رابطة الحمل الواصلة بين الموضوع والمحمول)» خاوية من المضمون. لكن الضرورة الموجودة يجدها الحدس المباشر، وهو يجدها حقاً بوصفها الموجود الطبيعي العين الذي يرجع إلى خاصيته وإلى بساطته، فيعرض هذا الرجوع ذاته إلى ذاته. فالوجود العيني الذي ليس هو إلا هذه العملية هو وجود في الحرية، أو أنه التحدد بما هو سلب، وبما هو منعكس على ذاته، وغارق في الضرورة البسيطة. وهذه الخاصية التي تتعلق ذاتها بذاتها هي الذاتية.

إن الحقيقة الفعلية لعملية الضرورة الموجودة عينياً تلك هي الآن الشكل الروحي والشكل الإنساني. إنها موجود عيني حسي وطبيعي. ومن ثم فهي موجودة مباشرة للإدراك الحسي، وهي في آن الضرورة البسيطة والعلاقة البسيطة مع الذات، حيث يعلن الفكر عن ذاته ببساطة. وكل لمسة وكل لفظة تحلل وتشرح وتصهر في وحدة بسيطة، إنها عبارة هي بالجوهر عبارة الروح.

إن هذه العلاقة المتناسقة ليس من اليسير إدراكها عقلاً، العلاقة المتمثلة في الخاصية الأساسية، وفي جانب المفهوم والضرورة المطلقة، وجانب الواقع الفعلي، حيث يكون هذا المفهوم فكرة وشكلاً إنسانياً. إن المفهوم ينبغي عامة أن يكون له بالجوهر وجود حقيقي. ثم إن هذه الخاصية تكمن، بصورة أدق، في الضرورة ذاتها، ذلك أن الضرورة ليست وجوداً مجرداً، بل هي ما هو محدد في ذاته ولذاته. والمعلوم أن التحدد، لأنه في آن حقيقة واقعة طبيعية وفي الاعيان، هو، الآن كذلك وفي آن، مستعاد في الضرورة البسيطة، بحيث إن هذه الضرورة، وهذا التحدد يعرض في الضرورة الحسية المتنوعة. ولا يصبح ذلك كله مشهودا في وسط الفكر إلا متى لم تبق الضرورة هي التي تصنع الإلهي، بل لما يصبح الروح هو صانعه. لكن مرحلة المشهودية الخارجية ما تزال باقية ما كانت الضرورة البسيطة تعرض فيها مع ذلك. ولا يكون الحال كذلك إلا في الصورة الإنسانية، لأن صورة الروحي تصبح حقيقية فيه، ولا يمكن أن تصبح كذلك إلا فيه وقد استعيدت إلى بساطة الضرورة بالنسبة إلى الوعي.

إن الحياة عامة هي لاتناهي الوجود العيني الحر هذا، وبما هي حية، فهي هذه الذاتية التي ترد الفعل على التحدد المباشر، وتضع ذاتها مطابقة لذاتها في شعورها. لكن حيوية الحيوان، أعني الوجود العيني وتمظهر لاتناهيه ليس لهما بإطلاق إلا مضمون محدود. وهو مضمون مقصور على الغرق في وضعيات منفردة. والبساطة التي ترجع إليها هذه الخاصية ليست إلا بساطة محدودة ومقصورة على الشكل. والمضمون غير مناسب لشكلها هذا. أما بالنسبة إلى الإنسان المفكر، فإن الروحي يعبر عن ذاته حتى في وضعياته المتفردة. وتمكن هذه العبارة من معرفة أن الإنسان، حتى في هذه الوضعية المحدودة، أو تلك، هو في آن حر فيها، ومتجاوز لها ويبقى عند ذاته. ولا شك أننا نميز فنعلم إن كان الإنسان يسد حاجاته بسلوك حيواني أم بسلوك إنساني. فالإنساني هو أريج لطيف يتنشر في كل شيء. ثم إن الإنسان ليس له مثل هذا المضمون للحياة المجردة، بل له في آن محتوى لا متناه من التعبيرات السامية والفاعلية والغايات التي يكون مضمونها ذاته هو اللامتناهي والكلي. وهكذا إذن فالإنسان هو الانعكاس المطلق على ذاته، الانعكاس الذي نجده في مفهوم الضرورة. ولعل علم وظائف الأعضاء يعود إليه بالجوهر، العلم بأن كيان الإنسان العضوي وشكله هما وحدهما المناسبان بحق للروح. لكن هذا العلم لم يفعل إلا القليل من هذا المنظور. فكون كيان الإنسان العضوي هو الوحيد المناسب لشكل الروح حقيقة قالها أرسطو[1] بعد، عندما عرف نقص التصور في نظرية التناسخ التي ترى أن الجسد العضوي للإنسان ليس إلا أمراً عرضياً.

لكن الإنسان، الفرد الحقيقي، مايزال لديه في وجوده العيني المباشر جانب الطبعانية المباشرة التي تبدو زمانية وفانية، وهو ما يعتبر تدنيا بالقياس إلى الكلية. وبحسب هذا الجانب من التناهي، يبرز عدم تناغم بين ما الإنسان في ذاته وما هو في واقعه الفعلي. فليس أثر الضرورة البسيطة معبراً عنها في كل مميزات الفرد الإنساني وأجزائه، بل إن الفردية العينية وعبارة الباطن البسيط ممتزجتان والطابع الفكري للطبيعي والحرية والكلية يلفها الظلام بسبب شروط الحياة الطبيعية المجردة، وبسبب مجموعة من علاقات الحاجة. وبحسب هذا الجانب المتمثل في أنه يبدو آخر في الآنسان لا يطابق ظهور الشكل الضرورة البسيطة، بل إن كون وجوده في كل مميزاته وأجزائه تنطبع فيه الكلية، ويعبر عن الضرورة البسيطة (وهو ما

(1) أرسطو، في النفس ا،3، 407 ب.

سماه جوته عرضاً دلالة الطابع الكلاسيكي للعمل الفني)، ذلك هو ما تتمثل فيه ضرورة أن الشكل لا يولد إلا في الروح، ومنه ينجب وبإيحاء منه بوصفه مثالاً ينتج المثال والعمل الفني. وهذا العمل الفني أسمى من المنتج الطبيعي. لكن البعض يقول بالفعل إن المنتج الطبيعي أفضل لأنه من صنع الإله، في حين أن المنتج الفني من صنع الإنسان. لكأن الموضوعات الطبيعية ليست هي بدورها مباشرة طبيعية وأشياء متناهية تدين بوجودها للبذور والهواء والماء والنوى، ولكأن قوة الإله لا تعيش كذلك في الإنسان في مملكة الروح. فإذا كانت المنتجات الطبيعية بالأحرى ليست إلا منتجات تحصل تحت شرط هو بالنسبة إليها وضعيات خارجية وعرضية وتتقوى تحت شرط تأثيرها المتأتي لها من خارجها، فإن الضرورة تظهر كذلك في العمل الفني الضرورة التي تظهر بوصفها النفس الباطنة، وبوصفها مفهوم الوجود في الأعيان. فالضرورة، بالتعيين، لا تعني هنا أن الموضوعات توجد ضرورة، بل هي تعني الذات، وما يظهر من صفاتها في وجودها الخارجي.

والآن فإذا حصل الظهور في هذه العملية على الجانب الذاتي، بحيث يبدو الإله وكأنه من صنع الإنسان، فإن ذلك ليس إلا مرحلة. ذلك أن كون الإله موضوعاً هو بالأحرى أمر يقع بفضل تجاوز الذات المتفردة بوساطة. وبذلك أمكن لليونانيين أن يشهدوا إلههم في دزويس الذي نحته فيدياس. فالفنان لم يقدم لهم عمله بصورة مجردة، بل هو قدمه في شكل ظهور الجوهري شكل الضرورة الموجودة عينياً.

وإذن فشكل الإلهي من طبيعة الفكرة المثال. وهو لم يكن فكرة مثالية بحق عند اليونانيين، ولم يكن بالوسع كذلك أبداً أن يتكرر لاحقاً. إن فن الدين المسيحي هو بالفعل فن جميل، لكن المثالية ليست مبدأه الأخير. ومن ثم، فإنه لا يمكننا أن نجد فيه نقص الإله اليوناني، إذا قلنا إنه يتصف بالانفعالية الإنسانية، خاصية التناهي التي يمكن أن نعتبر من ضمنها ما هو غير خلقي بعد ذلك كذلك، على سبيل المثال قصص حب دزويس التي يمكن أن تكون قد استوحتها الأساطير القديمة التي ما تزال ذات حدس طبيعي. إن الخطأ الرئيس ليس الخطأ المتمثل في وجود أكثر مما ينبغي من الانفعال البشري في هذه الآلهة، بل هو بالأحرى في وجود أقل مما ينبغي. فظهور الآلهة وجانب الوجود العيني للإلهي لم يتقدم بعد نحو الواقع الفعلي المباشر والحاضر، بوصفه هذا المشار إليه، أعني بوصفه هذا الإنسان المعين. فالشكل

الأكثر حقيقية، والأكثر خصوصية هو ضرورة ذلك الشكل الذي يتقدم نحوه الروح الموجود لذاته بإطلاق، باعتباره يبين نفسه وعياً بالذات فردياً وحسياً. فخاصية التقدم هذه إلى حد الوجود الحسي ليست بعد موجودة هنا. والشكل الذي صنعه الإنسان والذي تظهر فيه الألوهية له فعلاً الجانب الحسي. لكن هذا الجانب ما يزال له المرونة المتمثلة في كونه يمكن أن يكون تام المناسبة للمضمون الظاهر فيه. ولا تظهر في الإله هذه المحسوسية والخارجية بما هي محسوسية طليقة إن صح القول، أعني مشروطية الطابع الخارجي، وعدم التناسب مع المفهوم، إلا بعد أن يكون التشخص في الإله قد حصل فتقدم إلى الحد الأقصى باعتباره إنساناً، باعتباره هذا الوعي الحسي بالذات. فهنا لا تكون المادة والمحسوس حاصلين بعد على هذا الشكل، بل هي تبقى بالأحرى موالية لمضمونها. ومثلما أن الإله رغم كونه روحياً وقوة كلية يصدر عن الطبعانية، فإنه ينبغي كذلك أن تكون عناصر تشكله متضمنة لما هو طبيعي، وأنه ينبغي أن يظهر بالذات أن الطبيعي هو كيفية عبارة الإلهي. فالإله يظهر في الصخر، والحسي ما يزال معتبراً مناسباً للعبارة عن الإله بما هو إله. ولا تتحرر المحسوسية إلا عندما يظهر الإله ذاته، ويتجلى بما هو هذا الفرد، هذا الروح، هذا العلم الذاتي للروح من قبل الروح، فيحصل الظهور الحقيقي للإله، وعندئذ تكون المحسوسية حرة، أعني أنها لم تعد ممازجة للإله، بل يظهر شكلها بوصفه غير مناسب للإله: فحينها تُصلب المحسوسية أي الفردية المباشرة. لكن هذا التحول يتبين فيه بعد ذلك كذلك أن انقلاب الإله إلى الشكل الإنساني ليس إلا جانباً من حياة الإلهي. ذلك أن هذا الانقلاب والظهور يرجع إلى الواحد الذي لا يكون من ثم روحاً إلا بالنسبة إلى الفكر وإلى الجماعة. وهذا الإنسان الفرد والموجود والحقيقي يتم تجاوزه باعتباره مرحلة، وأحد أشخاص الإله الموضوعة فيه. ولا يكون الإنسان بما هو هذا الإنسان إلا هكذا موجوداً بحق في الإله. فيكون ظهور الإلهي مطلقاً فيه عنصر وسط الروح ذاته. فالتصور اليهودي القائل إن الإله جوهري، لكنه لا يوجد إلا بالنسبة إلى الفكر، ومحسوسية الشكل الجميل اليوناني يوجدان في عملية الحياة الإلهية هذه بنفس الأسلوب ويتحرران من محدوديتهما بوصفهما قد تم تجاوزهما.

وعلى مستوى هذه الدرجة التي يحتاج فيها الإلهي الحسي لعرضه الجوهري يبدو بوصفه كثرة من الآلهة. فنجد في هذه الكثرة بالفعل، أن الضرورة تعرض ذاتها بما هي انعكاس على

الذات بسيط، لكن هذه البساطة ليست إلا صورة. ذلك أن المادة التي تعرض فيها ذاتها ما تزال ذات طابع مباشر وطبيعي، وليست المادة المطلقة: الروح. وإذن فليس الروح بما هو روح هو الذي يعرض هنا. فالوجود الروحي يسبق بالأحرى وعي المضمون، إذ إن هذا المضمون ليس بدوره روحياً بعد.

3- مناسك العبادة

تمثل مناسك العبادة هنا أمراً بعيد النظر. فالعبادات هي، بمقتضى حدها، متمثلة في كون الوعي الحسي يسمو فيعطي للإنسان الوعي والإحساس بحلول (نفخ الروح) الإلهي فيه وبوحدته معه. فإذا كان العمل الفني هو تجلي الإلهي وإبداع الإنسان بوصفه وضعاً لهذا التجلي من خلال تجاوز علمه وإرادته الجزئيين، فإن العمل الفني يكمن كذلك، من ناحية ثانية، في تجاوز ما بين الإنسان والإله من غربة متبادلة. والمعلوم أن وضع ما هو في ذاته متعين في العمل الفني هو العبادات. وبالتالي فالعبادات هي العلاقة التي يتم فيها تجاوز موضوعية الإلهي الخارجية في مقابلتها للعلم الذاتي، ويتم فيها تصور وحدة الوجهين. ولهذه العلة، فإن الوجود الإلهي الخارجي هو انفصال عن الوجود الذاتي في الروح قد تم تجاوزه. ومن ثم فالإله يصبح منذئذ مذكوراً في الذاتية. والطابع الكلي لهذه العبادات هو كون الذات ترتبط جوهرياً مع إلهها بعلاقة إيجابية.

وتتكون مقومات مناسك العبادة من (العناصر التالية).

أ- التفكر

إن الآلهة يُعترف بها ويُقدس لها. وهي قوى المدد القيامي، والمضمون الجوهري للكون الطبيعي والروحي، للكلي. والإنسان، لأنه وعي مفكر، يعترف بهذه القوى الكلية، وبكونها منزهة عن العرضية. ومن ثم فالعالم لم يبق موجوداً بالنسبة إليه، على نحو خارجي وعرضي، بل هو موجود على نحو حقيقي. وبالتالي فنحن نجل الواجب والعدل والعلم والحياة السياسية وحياة الدولة والعلاقات الأسرية. وهذه الأمور هي الحقيقي، إنها العهد الباطن الذي يحفظ العالم بعضه مع البعض، وهي المدد القيامي الذي يقوم به الآخر، وهي التي تضفي القيمة،

وهي الوحيدة التي تقيم ضد العرضية، والقيام الذاتي اللذين يعملان ضدها.

وهذا المضمون هو كذلك المضمون الموضوعي بالمعنى الحقيقي، أعني ما هو في ذاته ولذاته ذو قيمة سارية وحقيقية، وليست بالمعنى الموضوعي الخارجي فحسب، بل كذلك في الذاتية. فمحتوى هذه القوى هو الخلقي الحقيقي للبشر، وهو أخلاقهم وقوتهم الموجودة وذات القيمة السارية، وهو مددهم القيامي الذاتي لهم وجوهريتهم. ومن ثم فاليونانيون هم من بين الشعوب الأكثر إنسانية. فكل ما هو إنساني مبرر عندهم إيجابياً،ومتطور وهو المقياس في ذلك كله.

إن هذا الدين هو، بصورة عامة، دين الإنسانية، أعني أن الإنسان العيني هو الإنسان الذي هو بمقتضى ما هو وبحسب حاجاته وميوله وانفعالاته وعاداته وبحسب أخلاقه العامة وخصائصه السياسية وبحسب كل ما في ذلك مما له قيمة ومما هو جوهري موجود في آلهته، أو أن إلهه هو هذا المضمون النبيل والصادق والذي هو في آن إله إنسان عيني. إن إنسانية الآلهة هذه هي ما هو ناقص وما هو في آن ثابت القيام. ففي هذا الدين لاشيء غير مفهوم، ولا شيء غير معقول. ولا وجود لأي مضمون في الإله لا يعرفه الإنسان أو لا يجده في نفسه ولا يعلمه. وثقة الإنسان في الإله هي عينها ثقته في نفسه.

إن **فالاس** (=**روح أثينا**) الذي هدأ من فورة الغضب عند أخيل، هو تفكره الذاتي. و**أثينا** هي مدينة أثينا، وهي كذلك روح هذا الشعب، وليست روحاً أجنبياً، روحاً حافظاً، بل هي الروح الحي الحاضر، والحي الفعلي في الشعب، والمحايث للفرد الذي يتصوره بوصفه **فالاس**، بمقتضى ما هو جوهري فيه. والإلهات المقتصات لا تُتصورن بوصفهن الناقمات، بل هن الفعل الذاتي للإنسان وللوعي وما يصيبه وما يؤلمه، ما كان يعلم هذا الفعل بوصفه ما هو شرير فيه. فالمقتص لا يقتصر على النقمة الخارجية التي تطارد قاتلة أم «أوراست»، بل هو روح قتل الام تلوّح عليه بمشعلها. فالمقتصات هن العادلات. ولذلك بالذات فهن صاحبات الرأي الحميد وصاحبات الثأر، وليس ذلك مجرد تلطيف عبارة، بل هن يردن العدل، ومن يضيره ذلك له في ذاته نزعة الثأر في ذاته عينها: وذلك هو ما نسميه ضميراً خلقياً.

ففي أوديب (تراجيديا) على **كولونوس** قال أوديب لابنه: إن قصاص الأب سيطاردك. وإذن فـ **إيروس** (إله) الحب ليس مجرد أمر موضوعي، الإله، بل هو كذلك قوة شعور الإنسان

الذاتي. وأناكريون يصف معركة مع الحب، إذ قال: «**أنا أيضاً أريد أن أحب الآن. ومنذ أمد طويل أمرني بذلك الحب، إلا أني أردت ألا أطيع أمره. وعندئذ هجم علي الحب. وقد قاومت مسلحاً بدارقة ونصل.. لكن الحب ارتمى علي ثم فرض نفسه في قلبي. فماذا يفيد الآن؟**» كذلك ختم كلامه «**سهم وقوس؟ فالمعركة تجري داخلي فيّ**» وفي هذا الاعتراف والإجلال توجد الذات كذلك لدى ذاتها بإطلاق. فالآلهة هي انفعالاته العاطفية الذاتية له. إن العلم بالآلهة ليس علماً بها بوصفها مقصورة على مجرد ماوراء الواقع الفعلي، بل هو علم في آن بذاتية الإنسان العينية ذاتها، باعتبارها أمراً جوهرياً. ذلك أن الآلهة هي كذلك موجودة فيها. فما يوجد ثم ليس هو هذه العلاقة السلبية التي تكون فيها علاقة الذات، حتى وإن كان الأمر الأسمى هو مجرد هذه التضحية ونفي وعيه الذاتي. فالقوى مصادقة للإنسان وملاطفة له. إنها تقيم في فؤاده. والإنسان يحققها، ويعلم أن حقيقتها الفعلية. وهي في آن حقيقته الذاتيه. إن نفَس الحرية يتخلل هذا العالم كله بنسيمه، فيكون الخاصية الأساسية لهذا التفكر.

لكن الأمر الذي ما يزال ناقصاً هو الوعي بذاتية الإنسان اللامتناهية، ذاتيته المتمثلة في أن العلاقات الخلقية والقانون المطلق أمور تنسب إلى الإنسان بما هو إنسان، وفي أن الإنسان، بسبب كونه وعياً بالذات، حائز على حق الجنس البشري وواجبه، في مجال هذا اللاتناهي الصوري. فالحرية والأخلاق هي مدد الإنساني القيامي، ومعرفة ذلك بوصفه المدد القيامي ووضع مدد الإنسان القيامي فيه، تلك هي قيمة الإنسان وكرامته. لكن الذاتية الصورية والوعي بالذات بما هو وعي بالذات، الذاتية التي هي الفردية اللامتناهية، ليست مجرد فردية طبيعية ومباشرة، الفردية التي هي إمكانية تلك القيم، أعني الإمكانية الحقيقية التي لأجلها يكون لها الحق اللامتناهي. والمعلوم أنه لا ينسب إلى الإنسان بما هو إنسان القيمة المطلقة، لأن لاتناهي الذاتية الصورية ليس معترفاً به في الأخلاق العفوية، وأن الإنسان في ذاته ولذاته حاصل على هذه القيمة كيفما أراد أن يكون في تحقيقه الباطن لذاته، وسواء ولد هنا أو هناك غنيا كان أو فقيرا منتسباً إلى هذا الشعب أو ذاك. فالحرية والأخلاق ما تزال شيئاً خاصاً وحق الإنسان ما يزال مشوباً بعرضية بحيث إن العبودية توجد في هذه الدرجة بصورة جوهرية. وسواء كان الإنسان مواطناً أو ليس بمواطن، حراً أو ليس بحر، فذلك أمر عرضي كذلك. ثم إنه لأن التناقض اللامتناهي ليس بعد موجوداً، ولغياب انعكاس الوعي المطلق بالذات على

الذات، فإن الأخلاق، بما هي قناعة ذاتية وعمق نظر شخصي، لم تتطور بعد.

إلا أن الفردية عامة توجد في الأخلاق عند أخذها بمعنى المدد القيامي الكلي، ومن ثم فهي تحصل هنا، حتى وإن كانت في الأول مقصورة على ظاهر ضعيف ليس بعد مطلباً مطلقاً للروح، تصور خلود الروح الفردي والذاتي، تصور خلود النفس. ففي الدرجات التي نظرنا فيها سابقا، لم يكن بالوسع أن يحصل مطلب خلود النفس لا في الدين الطبيعي ولا في دين الوحدانية. ففي الدين الطبيعي كانت الوحدة المباشرة بين الروحي والطبيعي ما تزال الخاصية الاساسية، والروح لم يصبح بعد لذاته. وفي دين الوحدانية لا شك أن الروح صار لذاته، لكنه ليس بعد متحققاً، وما تزال حريته مجردة، ووجوده ما يزال وجوداً طبيعياً عينياً، وحيازة هذه الأرض المعينة وازدهاره. لكن هذا ليس وجوداً باعتباره الوجود العيني للروح في ذاته عينها، وليس هو تحقيق الرضا بمعناه الروحي. فالديمومة ليست إلا ديمومة القبيلة والأسرة، وبصورة عامة ديمومة الكلية الطبيعية. لكنا هنا أمام الوعي بالذات نفسه وقد تحقق في ذاته، فكان روحياً، والذاتية تؤخذ هنا بمعنى الجوهر الكلي، ومن ثم فهي تصبح في ذاتها مدركة بوصفها فكرة: هنا يوجد تصور خلود النفس. لكن هذا الوعي يصبح أكثر تحديداً عندما تنبجس الأخلاق ويتعمق الوعي بالذات في ذاته. وعلى أساس ذلك لا يحصل الاعتراف بما هو خير وحقيقي وحق إلا بما يكون مطابقاً لذاته ولفكره. فعند سقراط وأفلاطون نجد بالتالي مباشرة وبصورة صريحة الكلام على خلود النفس، في حين أن هذا التصور قبل ذلك لم يكن أبداً يعتبر ذا قيمة، ولم يكن له في ذاته ولذاته قيمة مطلقة.

ومثلما غابت مسألة وحدة المفهوم المطلقة في الوعي بالذات وكذلك في الذاتية اللامتناهية، فإنها قد نقصت كذلك في عناصره الجوهرية. فهذه الوحدة تقع في ما عرفناه بوصفه ضرورته. لكن هذه الضرورة تكمن خارج دائرة الجوهريات الخصوصية المنتسبة إلى المدد القيامي. وبالمثل، فإن الإنسان بما هو إنسان، ليس له أدنى تبرير مطلق للجوهريات الخصوصية، ذلك أنها ليست حائزة على التبرير إلا بوصفها مجرد مرحلة من الضرورة، وبوصفها متأصلة في هذه الوحدة المطلقة المنعكسة على ذاتها. إنها كثيرة ورغم كونها من طبيعة إلهية، فإن كثرتها المشتتة هي في آن محدودية، بحيث إنها إلى هذا الحد ليست لكثرتها بالأمر الجدي. ففوق الجوهريات الكثيرة المنتسبة إلى المدد القيامي، تحوم الوحدة الأخيرة

للصورة المطلقة للضرورة، ولتحرر الوعي بالذات في علاقته بالآلهة في آن، بحيث يكون أمره معها جديا وغير جدي في آن.

إن لهذا الدين خاصة طابع الحميمية المطلقة. فالوعي بالذات حر في علاقته بجوهرياته لأنها جوهرياته، لكنه في آن ليس مقيداً بها ما دامت تحوم حولها الضرورة المطلقة، وهي ترد إليها كذلك مثلما يغرق الوعي فيها مع غاياته وحاجاته الجزئية.

والمعلوم أن تفكر الوعي الذاتي بالذات في علاقة بالضرورة هو هذه الهدأة التي تحفظ ذاتها في السكون، وفي هذه الحرية التي هي حرية، لكنها ما تزال مع ذلك حرية مجردة. وفي حدود كون ذلك هروباً فإنه هو الحرية في آن، ما ظل الإنسان غير خاضع للشقاء الخارجي ولم ينحن له. فصاحب الوعي الحائز على عدم التبعية هذا قد يكون حقاً خاضعاً خارجياً، لكنه ليس منهزماً ولا مغلوباً على أمره.

إن للضرورة دائرتها التي تخصها. إنها لا تتعلق إلا بما هو وجود جزئي في الفردية، ما كان الصدام مع القوة الروحية ممكنا، وكان الأفراد خاضعين لجزئية الوجود وعرضيته. وبحسب هذا الجانب، فإن الأفراد تمسهم الضرورة. فيكونون خاضعين لها. والأفراد الذين يخضعون للضرورة بصورة خاصة، خضوعاً تراجيدياً، هم أولئك الذين يسمون على الحال الخلقية العادية، أولئك الذين يريدون أن يحققوا شيئاً خاصاً لذاته بحق. من ذلك الأبطال الذين يختلفون عمن عداهم بإرادة حقيقية: فلهم همٌّ يتعالى على الحال التي تتصف بها راحة السلطان، هم يصلون إلى حركية الآلهة. إنهم أولئك الذين يريدون بحق ويعملون وهم متجاوزون للجوقة ولمجرى الأحداث الخلقية مجراها المريح والمتواصل وغير المكدر. فالخاضعون لمجرى الأحداث يكونون بمعزل عن المصير، إذ هم يبقون مقيدين بالحياة المعتادة، ولا يستثيرون عليهم أي قوة من القوى الخلقية. والجوقة والشعب له جانب من الخصوصية كذلك. إنه ينال نصيب الإنسان العادي المائت، فيموت ويشقى إلخ... لكن مثل هذا المخرج هو النصيب العادي للإنسان المائت، ومسار العدل إزاء المتناهي. فكون الفرد يناله الشقاء العرضي ويموت، ذلك من طبيعة الأشياء.

فعند هوميروس يبكي أخيل عند موته المبكر. وحتى فرسه فقد بكى لذلك. ومثل هذا السلوك لو حصل عند شاعر من عصرنا، لاعتبر سخيفاً. لكن هوميروس كان بوسعه أن

ينسب إلى أبطاله هذا الوعي البدائي. ذلك أنه لا يمكنه أن يغير شيئاً من وجوده وعمله. فالأمر هو كذلك بالنسبة إليه، ثم إنه، مع ذلك، هو ما هو. فهو يمكن أن يجعله حزيناً، لكنه لايمكنه أن يكون حزينا إلا موقتا. إنه كذلك، لكنه لا يستطيع أن يمسه بعد ذلك. ولا ريب أنه يمكن أن يكون حزيناً، ولا يمكن أن يكون متقززاً (عائفاً). فالتقزز شعور يخص العالم الحديث. والتقزز يفترض، متقدماً عليه، غاية ومطلباً للتحكم الحديث يقوي به ذاته ويبررها عندما لا تتحقق مثل هذه الغاية. وعلى هذا النحو يحول الإنسان الحديث وجهته بيسر ويترك في ما عدا ذلك الشجاعة تسقط. وحينئذ فهو لا يريد الأمر الآخر الذي كان يمكن في العادة أن يجعله غاية له ويتخلى عن خاصيته، ويهدم حتى ينتقم لشجاعته الذاتية، وقوته الفاعلة وأهداف المصير المحتوم التي كان يمكن أن يحققها في العادة. ذلك هو التقزز. ولم يكن بالوسع أن يكون من طبع اليونان، قدامى اليونان، بل إن ما يمثل طبعهم هو الحزن على الضروري لاغير. فلم يكن لليونان من غاية إلا الغاية المطلقة، باعتبارها مفترضة جوهرياً ما ينبغي حفظه. والحزن لهذه العلة هو حزن الخضوع للمصير المحتوم. إنه ألم بسيط وحزن بسيط، فيه لهذه العلة حرارة الحميمية. ذلك أن الفرد لم يفقد أي غاية مطلقة، بل هو يبقى هنا كذلك مع ذاته. وما لم يتحقق يمكنه الاستغناء عنه. فالأمر عنده هو ما هو وكفى. ومن ثم فإنه قد أدبر إلى التجريد فلا يقابل بين «**الأمر هو ما هو**» وبين وجوده. إن التحرر هو وحدة الإرادة الذاتية مع ما هو موجود. والذات حرة، لكنها حرة بصورة مجردة لا غير.

فالأبطال يحدثون تحولاً، كما لاحظنا خلال مجرى الضرورة البسيطة، أعني، على التعيين، تحولاً يتمثل في حصول فصام. والفصام الأسمى المفيد خاصة للروح هو أن القوى الخلقية ذاتها التي باعتبارها منفصمة تبدو قد دخلت في صدام. وحل هذا الصدام يتمثل في أن القوى الخلقية التي تكون في صدام، بسبب وحدانية بعدها، تلغي وحدانية البعد في ما هو ذو قيمة قائمة بذاتها. وظهور هذا التخلص من وحدانية البعد يتمثل في أن الأفراد الذين خططوا لتطوير قوة خلقية مفردة يفنون.

إن المصير المحتوم (الفاتوم) عديم المفهوم، إذ في التجريد تزول العدالة والظلم. أما في التراجيديا، فعلى العكس يجري المصير المحتوم ضمن دائرة العدل الخلقي. وأرقى المستويات نجدها في تراجيديات سوفوكلوس. ففيها نجد الكلام على المصير المحتوم والضرورة. فمصير

الأفراد المحتوم يُعرض بوصفه مصيراً غير مفهوم. لكن الضرورة ليست ضرورة عمياء، بل هي معترف بها بوصفها العدالة الحقيقية. ولهذه العلة بالذات كانت تلك التراجيديات أعمالاً روحية خالدة للفهم والعقل الخلقيين. إنها معيار المفهوم الخلقي. فالمصير الأعمى شيء لا يرضي الإنسان. والعدالة تفهم في هذه التراجيديات. وبأسلوب تشكيلي يُعرض تصادم بين القوتين الخلقيتين الأسمى في مثال التراجيديا المطلق **أنتيجون**. إذ فيها يصطدم الحب الأسري والمقدس والباطن المنتسب إلى الشعور. ولذلك فهو يعني كذلك علاقة قانون الآلهة الدنيا بقانون الدولة. فـ **كريون** ليس طاغية، بل هو كذلك قوة خلقية. كريون ليس ظالماً، بل هو يدعي أن قانون الدولة وسلطة الحكم ينبغي أن يحترما، وأن العقاب ينتج عن العدوان. وكلا هذين الجانبين يتحقق له جانب واحد من القوى الخلقية، وليس له إلا واحد منهما مضموناً له. وتلك هي وحدانية البعد. ومعنى العدل الخالد يتمثل في كونهما كليهما يبغيان الظلم، لأنهما وحيداً البعد. لكنهما كلاهما من ثم على حق. فكلاهما يعترف بهما بوصفهما صالحين في مسار غير مكدر من الأخلاق. ولهما كلاهما صحتهما لكنها صحة متعادلة. فالعدالة لا تتدخل إلا ضد وحدانية البعد.

ويوجد صدام ثان هو، على سبيل المثال، الصدام المعروض في (مسرحية) أوديبوس. فهو قد قتل أباه، وبين أنه مذنب. لكنه مذنب، لأن قوته الخلقية وحيدة البعد. فهو بالذات قد وقع مغشياً عليه، خلال هذا الفعل الرهيب. لكنه هو الذي حل لغز العنقاء: هذا العالم السامي. فيحصل هنا توازن باعتباره قَصَاصاً. فما هو عالم يوجد في مقدور فاقد الوعي، بحيث إنه يصبح مذنباً في الباطن في مقامه السامي. وهنا أيضاً نجد التناقض بين القوتين قوة الوعي وقوة اللاوعي.

وحتى نقدم صداماً آخر نذكر أن هيبوليت كان شقيا، لأنه اكتفى بتقديم احترامه لـ ديانا وأخفى الحب الذي ينتقم الآن خلاله. وإنه لمن سذاجة راسين في معارضته الفرنسية لهذه المسرحية، إذ نسب إلى هيبوليت علاقة غرامية أخرى. فالمعلوم أنه لا وجود لعقوبة للحب بوصفه انفعالاً يألم منه صاحبه، إذ يقع في حب فتاة، ولم يول اهتماماً بحب امرأة أخرى هي بالفعل زوجة والده، هو حبه لـ **أليسيا** الذي يكدر المانع الخلقي لحبه زوجة أبيه. فعلة انحطاطه ليست بالتالي العدوان على قوة خلقية كلية بما هي كذلك ولا إهمالها ولا هي أي شيء

خلقي، بل هي على خصوصية وعرضية.

إن خاتمة التراجيديا هي المصالحة، وهي الضرورة العقولة، الضرورة التي بدأت تصبح هنا ذات وساطة، إنها العدالة التي يستجاب لها على هذا النحو مع الحكمة القائلة: لا شيء ليس هو دزويس، أي بالتعيين العدالة السرمدية. وهنا نجد عدالة مؤثرة، لكنها عدالة خلقية بصورة تامة، والشقاء الذي نال من صاحبه تام الوضوح. فليس هو هنا بالشيء الأعمى وعديم الوعي. فقد بلغت اليونان مثل هذا الوضوح في الفهم والعرض الفني، الدرجة الأسمى من ثقافتها. إلا أنه يبقى هنا مع ذلك أمر لم يتم حله، إذ إن السامي لم يبرز بوصفه القوة الروحية اللامتناهية، بل هو يبقى حزناً لم ينل ما يرضيه حزناً يتمثل في كون أحد الافراد قد فني.

وكان الصلح الأسمى يكون متمثلاً في أن التفكر قد تجاوز وحدانية البعد في الذات– الوعي بظلمه– وفي أنه يتخلص من ظلمه في وجدانه. لكن معرفة ذنبه هذه ووحدانية بعده وتخلصه منهما ليس محلهما هذه الدائرة. وهذه الرفعة تجعل من النافل الملاحظة الخارجية للموت الطبيعي. لكن بدايات هذا الصلح وصدياته تبدأ مع ذلك وهذه التربية الباطنة يغلب عليها طابع التطهير الخارجي. فقد قتل ابن لم ينوس في أثينا، لذلك كان لا بد من التطهير: فيعتبر هذا الفعل بالتطهير وكأنه لم يحصل. إنه الروح الذي يريد أن يجعل ما حصل غير حاصل.

فـ **أوراست** في مسرحية **أوميندان (القصاص)** أطلقت محكمة أثينا سراحه. وهنا نجد من ناحية أولى العدوان الأسمى على التقوى، ونجد من ناحية ثانية أنه قد حصل على حق أبيه. ذلك أن أباه لم يكن رئيس الأسرة فحسب، بل كان كذلك رئيس الدولة. ففي أحد أفعاله قام بما لا يليق وأنجز في نفس الوقت ما توجبه الضرورة التامة. وبالذات فإن تبرئته تعني ما يلي: إنها قد جعلت ما حصل وكأنه لم يحصل. وتدور مسرحية أوديبوس كولونوس حول المصالحة وتقرب من التصور المسيحي للمصالحة: فأوديبوس حظي باللطف الإلهي فدعته الآلهة إليها. أما اليوم فنحن نطلب أكثر من ذلك، لأن تصورنا للمصالحة أسمى: إنه الوعي بأن هذا التحول يمكن أن يحصل في الباطن، حيث يصبح ما حصل غير حاصل. فالإنسان الذي يتحول ويتخلى عن وحدانية البعد فيمحوها في ذاته ويقتلعها حيث يوجد المصنع الدائم الذي يكون محل الفعل، أعني أنه يفنى أصل الفعل. وإنه لمطابق لإحساسنا بأن للتراجيديات حصيلة محققة للمصالحة.

وحينئذ فإذا كان الأمر متعلقاً بأن تحقق الذاتية بوعي وحدتها مع الإلهي المقابل لها، فينبغي أن تتخلى عن قسمي خاصيتها كليهما: فالإله ينزل من عرشه العالمي ويتخلى عن ذاته، والإنسان ينبغي، خلال بداية قبوله للهبة الإلهية، أن يحقق نفي الوعي الذاتي بالذات، أعني أن يعترف بالإلهي، أو أن يتقبل الهبة مع الاعتراف بالجوهرية التي توجد فيها. فخدمة الإله هي من ثم تبادل العطاء والأخذ. كلا الجانبين يتخلى عن الخصوصية التي تفصله عن الآخر.

*- وأكثر العلاقات خارجية بين الجانبين تتمثل في أن الإله يتضمن شيئاً من التطبيع في ذاته، وأنه قائم بذاته مباشرة بالمقابل مع الوعي بالذات. ذلك أنه، أو أن وجوده، له ظهور طبيعي في الأعيان. وفي هذه العلاقة تكون خدمة الإله من ناحية أولى الاعتراف، بأن الأشياء الطبيعية جواهر في ذاتها، وأن الإله، من ناحية ثانية، يضحي بنفسه في القوة الطبيعية التي يظهر فيها، ويمكّن الوعي بالذات من حيازته. وحينئذ فعندما تتخلى القوى الإلهية بوصفها هبات طبيعية، وتتقدم بصداقة للاستعمال، فإن للخدمة التي بفضلها يعطي الإنسان الوعي بالوحدة مع قواه، المعنى التالي.

إن هذه الفواكه وهذه العيون خُلقت دون ممانعة، أو هي تترك في متناوله يمسك بها ويأكلها، إنها تقع في حضنه طوعا. والإنسان يأكل هذه الهبات، ويشرب الخمر، ويحصل على تقوية حواسه وتنشيطها، وعلى هذه القوة التي هي مراحل منها، هي تأثيرها. وفي هذه العلاقة لا وجود لصدمة وصدمة مضادة، ذلك الأسلوب الحزين الواحد للتقدم الميكانيكي، بل إن ما يجل هو تلك الهبات، إذ يأكل الإنسان ويشرب، وأي إجلال يمكن أن يكون أسمى للأشياء الطبيعية من أن تبدو قوة الفعل الروحي؟ فالخمرة تنشط، لكن الإنسان، دون سواه، هو الذي يسمو إلى أن يكون قابلاً للتقوية والتنشيط. فإلى هذا الحد تختفي علاقة الاحتياج والحاجة بفضل الآلهة، بالنسبة إلى المتقبل، وهي تفترض فصلاً ينبغي إزالته، وهو فصل ليس خاضعاً لسلطان الإنسان. والحاجة الحقيقية لا تقع إلا بواسطة ملكية وثبات إرادة. لكن الإنسان لا يكون إزاء هبات الطبيعة في مثل علاقات الحاجة هذه، بل هي مدينة له بكونه يخرج منها شيئاً، إذ من دونه كانت الطبيعة ستكون مهملة وجافة وعديمة الفائدة.

إن التضحية المرتبطة بهذا الاستمتاع بهبات الطبيعة ليس لها هنا معنى تضحية الباطن،

أو التحقيق العيني للروح، بل إن هذا التحقيق هو بالأحرى شبعه واستمتاعه. فالتضحية لا يمكن أن يكون لها إلا دلالة الاعتراف بالقوة الكلية التي يعبر عنها التخلي النظري عن جزء من الذي سيستمتع، أعني أن هذا الاعتراف هو غير نكران الذات الأناني عديم الفائدة وعديم الغاية وغير العملي، على سبيل المثال إفراغ كوب من الخمرة. ولكن في آن فإن التضحية هي ذاتها الاستمتاع: فالخمرة تُشرب، واللحم يُؤكل، وقوة الطبيعة نفسها التي يضحى بوجودها المتفرد في الأعيان وتفنى. فالأكل يعني التضحية والتضحية تعني كذلك الأكل.

وهكذا فبكل فعل من أفعال الحياة يرتبط، هذا المعنى السامي والاستمتاع الذي فيه: كل نشاط وكل استمتاع في الحياة اليومية تضحية. والعبادة ليست تخلياً، وليست تضحية بحوز أو بشيء خاص، بل هي الاستمتاع النظري الفني المرفوع إلى مستوى المثال. والحرية والروحانية تتسع لكل الحياة اليومية المباشرة، والعبادة هي خاصة شعر الحياة المتواصل.

وبالتالي فعبادة هذه الآلهة لا ينبغي أن تسمى خدمة بالمعنى الحقيقي للكلمة لكأنها إزاء إرادة أجنبية قائمة بذاتها يمكن أن نطلب من قرارها العرضي شيئاً مشتهى، بل إن الإجلال يتضمن بعد في ذاته ضمانة سابقة الوجود، أو أنها هي نفسها عين الاستمتاع. فالأمر هنا لا يتعلق باسترجاع قوة مما وراءها ومن أجل هذه الغاية المتمثلة في تقبلها والتخلي عما يحقق فصل الجانب الذاتي من الوعي بالذات، كما أن الأمر لا يتعلق بالحرمان والتخلي وحذف خصوصية ذاتية، ولا بالحصر، ولا بإيلام الذات ولا بتعذيبها. إن عبادة الباكوس وعبادة السيراس هي الحوز والاستمتاع بالخبز والخمرة، وأكلهما، وكذلك الضمانة المباشرة ذاتها. فجنية الشعر التي يدعوها هوميروس هي فآن جنيته إلخ...

لكن القوى الكلية تتراجع بعد ذلك بعيدا إلى الوراء إزاء الفرد. والعيون تترك الواردين يأخذون الماء بلا حواجز. والبحر يطلق الملاحة، فيتحول إلى زوبعة. وهو، ومثله النجوم، ليس دائماً طيباً مع الإنسان، بل النجوم مخيفة ومصدر للإطاحة بالإنسان. وجنية الشعر محسنة للشاعر دائماً، لكنها قد تغدره وتسيء خدمته، (لكن الشاعر لا يدعوها في الحقيقة إلا عندما ينظم القصيد، فتكون الدعوة والجزاء هما نفسهما شعراً). فالأثينيون أنفسهم والروح والإله لم يكن موالياً. وأهل تير قيدوا هرقلهم بسلاسل، لئلا يترك مدينتهم وحقيقتها ووجودها الفعلي. ومع ذلك فقد سقطت مدينة تير. لكن مثل هذا الاغتراب عن جوهرهم

لم يؤد إلى الازدواجية المطلقة، وإلى تمزق الباطن الذي كان سيضطر الناس إلى جلبهم بنحو ما إلى العبادة بعنف الروح، وما يصحب ذلك من انحطاط مرتبط بالسحر. ولا يستطيع الفرد أن يدخل في تناقض لامتناه مع هذه القوى الخاصة، لأنها، بما هي غايات خاصة، تغرق في الضرورة وفيها ذاتها يقع التخلي عنها.

ومن ثم فالخدمة تتمثل في كون القوى الكلية يتم رفعها لذاتها والاعتراف بها. فالفكر يدرك الجوهري وما ينتسب إلى المدد القيامي لحياته العينية، فلا يبقى من ثم بغباء غارقاً في فردية الحياة الحسية، وممزقاً ولا يتجاوزها إلى الواحد المجرد فحسب وإلى الماوراء اللامتناهي، بل، نظراً إلى أن الروح يعرض الحقيقي وفكرة وجوده المتنوعة، فإنه يكون في الاعتراف والإجلال لهذا الكلي حتى في الاستمتاع ويبقى حاضراً إلى نفسه. وحضور الروح هذا في جوهرياته هو، من ناحية أولى، العلاقة النظرية الكريمة، والمفكرة، وهو، من ناحية ثانية، السعادة والحميمية والحرية التي هي متيقنة من ذاتها، وهي موجودة لدى ذاتها عينها.

**- كما أن الخدمة بوصفها سلوكاً إزاء الآلهة، بمقتضى جانبها الروحي، ليس لها معنى التمحض لهذه القوى أو الصيرورة مماهية لها أولاً. ذلك أن هذه المماهاة هي بعد موجودة. والإنسان يجد هذه القوى بعد متحققة في وعيه. فالروحانية المحددة والحق والأخلاق والقانون أو الجوهريات الكلية مثل الحب وأفروديت تتحقق في الأفراد، في الأفراد الخلقيين العارفين والمحبين، فتصل إلى وجودها الفعلي. إنهم الإرادة الذاتية، وميلهم وانفعالهم الحقيقيان، حياتهم الذاتية لهم والتامة والعاملة. وبالتالي فإنه لا يبقى للعبادة إلا الاعتراف بهذه القوى وإجلالها، ومن ثم إسماء المماهاة في الوعي وجعلها تصبح موضوعاً نظرياً.

فإذا قارنا هذه الموضوعية بتصورنا، فإننا نصف هذا الكلي هذا الوصف فنخرجه من وعينا المباشر ونسميه، لنفكر فيه. ويكون بوسعنا كذلك أن نتقدم في السمو بهذه القوى الكلية إلى رتبة المثل، وأن نضفي عليها شكلاً روحياً. أما أن نخصص عبادة لهذه الصور وأن نقدم لها القرابين، فتلك هي المسألة التي ننفصل فيها عن ذلك الحدس. فلا يمكننا أن نذهب إلى هذا الحد فنعطي لهذه الصور التي هي مع ذلك ليست متخيلات، بل قوى جوهرية قياماً بالذات متفرداً، وأن ننسب إليها شخصية قائمة قبالتنا. فوعينا بالذاتية اللامتناهي، باعتبارها ذاتية كلية يلتهم تلك الخصوصيات، ويحطها إلى مستوى الصور الخيالية التي يكون محتواها

ومدلولها ما نراه دون شك جديراً بالعلم، لكنها لا يمكن أن تعد ذات قيمة قائمة بذاتها حقاً.

لكن الحياة اليونانية شعر وخيال مفكر، بل هي خدمة إلهية جوهرية. ولما كانت هذه القوى، من ناحية أولى، تتفتت إلى ما لا نهاية، رغم بقائها في دائرة مانعة خاصة بها لأنها جزئية وتقترب من لاتناهي جاذبيات واقعها الفعلي (فكلم من علاقات خاصة على سبيل المثال تم تصورها حول إله الذكورة)، ولأن الشكل الإنساني الحسي والروحي الذي يعرض فيه المثال الأعلى من ناحية ثانية، فإن العرض يكون غير قابل للنفاد، وينبغي أن يتواصل دائماً وأن يتجدد، ذلك أن التدين هو بذاته هذا المسار المتواصل من الوجود الحسي إلى المثال الأعلى. إنه ليس مفهوماً نظرياً روحياً محدداً وثابتاً، وليس نظرية موجودة، والحقيقة بما هي حقيقة ليست في صورة الفكرة، بل إن الإلهي موجود في هذا التناسق المحايث مع الواقع الفعلي، وبالتالي فهو فيه ومنه يتجدد دائماً متسامياً ومنتجاً. فإذا تحقق هذا الإنتاج بواسطة الفن، يكون الخيال قد بلغ شكله الثابت والنهائي، بحيث إن المثال الأعلى يكون قد وُضع، ويكون انحطاط الحيوية الدينية مرتبطاً بذلك.

وما دامت القوة المنتجة التي لهذا الموقف ما تزال يانعة وفاعلة، فإن الاستيعاب الأسمى للإلهي يتمثل في كون الذات تُحضر الإله بفضل ذاتها، فتظهره في ذاته عينها. ولما كانت ذاتية الإله الواعية في نفس الوقت باقية بذلك على جانب باعتبارها ما وراء، فإن عرض الإلهي هذا هو في آن الاعتراف به، وإجلال لجوهره المنتسب إلى المدد القيامي. وهكذا إذن يجل الإنسان الإلهي، ويعترف به في الأعياد والعروض المسرحية وفي الأغاني، وخاصة من خلال تصوريته في الفن الجميل. ذلك أن كل إنسان يجل كل ما له عنه تصور سام ما كان هذا التصور قد أصبح كذلك قابلاً للتصور بالفعل فيظهره بفضل سلوكه.

وحينئذ لما كان الشعب، كما هو معلوم، يُظهر في الأعمال الفنية وفي التكريم والأغاني والأعياد تصوره الإلهي في ذاته عينها، فإن العبادة تكون حاصلة فيه هو ذاته، أعني أنه يبين في الأعياد وفي نفس الوقت مفضلاته، ويبين أفضل ما فيه، وأفضل ما هو قادر على عمله من ذاته. فالإنسان يذوق نفسه: طباعه ولباسه وذوقه ورقصه وغناؤه ومعاركه كل ذلك ينتسب إلى الإجلال الذي يخص به ربه. فالإنسان يظهر حذقه الروحي والجسدي وثراءه، ويظهر ذاته في تكريم ربه، ويستمتع في ذلك بظهور الإله في الفرد ذاته. وما يزال ذلك مقوما من

مقومات الأعياد. فهذه الخاصية يمكن أن تكفي للدلالة على أن الإنسان يظهر تصور الآلهة من خلال ذاته، بأن يظهر ذاته على أفضل وجه. وبذلك يبين اعترافه بالآلهة. فالمنتصرون في المعارك يكون من حظهم تكريم أكبر. فهم كانوا عند الشعب الأكثر تكريماً ويجلسون في المناسبات الاحتفالية إلى جانب الحكام، بل قد حصل فأُجلوا في حياتهم إجلال الآلهة، إذ هم يعتبرون تجليات إلهية بما لهم من حذق أثبتوه ببطولاتهم. وعلى هذا النحو يجعل الأفراد الإلهي يظهر في ذواتهم. وعملياً فإن الأفراد يجلون الآلهة وهم متخلقون (فما هو إرادة الآلهة هو الخلقي)، وبذلك يجعلون الإلهي موجوداً بالفعل. فعلى سبيل المال الشعب الأثيني الذي ينظم خرجته بمناسبة عيد إله الذكورة كان في حاضر أثينا روح الشعب. وهذا الشعب هو الروح المحيي الذي يمثل في ذاته كل حذق الأثينيين وكل فعلهم.

***. لكن بقدر ما يكون الإنسان كذلك متيقنا من تماهيه المباشر مع القوى الجوهرية وحيازته للإلهي في ذاته عينها وحضور الإلهي في ذاته وسعادته فيه- حتى لو أنه قد يلتهم تلك الآلهة الطبيعية، وأن يجعل الخلقي معروضا في العادات وفي حياة الدولة أو قد ينتج عملياً الحياة الإلهية وشكل الألوهية وظهورها في خدمة الأعياد وفي ذاتيته- فإنه يعود من جديد بالنسبة إلي الوعي مع ذلك إلى أمر ما ورائي، أعني إلى ما هو تام الخصوصية في الفعل وفي أحوال الفرد وعلاقاته وفي علاقة الفرد بالإله. فإيماننا بالعناية الإلهية، وأنها تشمل الجزئيات يجد هنا تأييده، وأن الإله صار إنساناً، وفي الحقيقة في الواقع الفعلي بصورة دنيوية، تكون فيها من ثم كل جزئية خاصة منضوية فيه. ذلك أن الذاتية يكون لها بفضل ذلك التبرير الخلقي المطلق الذي تكون بمقتضاه الذاتية الوعي اللامتناهي بالذات. ففي التشكل الجميل للآلهة وفي الصورة والقصص وأمكنتها، يوجد بالفعل وجه الجزئية اللامتناهية والتشخص الاكثر خارجية مضمنا فيها ومعبراً عنها لكنه تشخص يكون بعضه أحد أصناف الاعتراضات الكبرى ضد ميثولوجيا **هوميروس وهيزيود**، وبعضه الآخر تكون هذه الأساطير مناسبة في آن لهذه الآلهة، هذه القصص الخاصة تمام الخصوصية، بحيث إنها ليس فيها ما يطيقه الآلهة الآخرون والبشر، مثلما أنه من بين البشر كل فرد له أوضاعه وحكاياته حول أحداث حياته وأعماله الخاصة به والتي لا تنتسب إلا إلى خصوصيته. فمرحلة الذاتية ليست ذاتية لامتناهية. إنها ليست الروح بما هو روح، الروح الذي يُحدس في التشكلات الموضوعية. والحكمة هي

التي كان ينبغي أن تمثل خصوصية الإلهي الأساسية. وكان ينبغي أن تكون الحكمة مؤثرة غائياً في حكمة لامتناهية، في ذاتية ملخصة. وكون الأشياء الإنسانية ينبغي أن تحكمها الآلهة، ذلك أمر يتضمنه دون شك كل دين. لكن تضمنه إياه يكون بمعنى غير محدد وعام. ذلك أن الآلهة هي بالذات القوى التي تسيطر على كل ما هو إنساني. ثم إن الآلهة هي، دون شك، عادلة، لكن عدلها باعتباره قوة، هو قوة عملاقة، وتنسب إلى الآلهة القديمة. والآلهة الجميلة تجعل نفسها في خصوصيتها ذات اعتبار وتقع في صدامات لا يمكن أن تحل إلا بنفس التكريم، حيث في الحقيقة لا يقدم أي حل محايث.

ولم يكن بوسع الفرد أن ينتظر من هذه الآلهة التي لم توضع فيها بعد العودة المطلقة إلى الذات الحكمة المطلقة والغائية في مصيره المحتوم. ففي الإنسان تبقى الحاجة للحصول على خاصية موضوعية حول عمله الخاص ومصيره الجزئي حاجة متأخرة. لم يكن له في فكرة الحكمة الإلهية والعناية الربانية نفس هذه الحكمة المطلقة والغائية، حتى يمكن له الاطمئنان إلى علم صوري وإلى الإرادة وتحققهما التام في ذاته ولذاته. وعليه أن ينتظر أو أن يبحث عن بديل معوض لخسرانه مصالحه وغاياته وفشله فيهما، وبالنسبة إلى شقائه في الحصول على الغاية السرمدية.

فعندما يتعلق الأمر بمصالح الإنسان الخاصة وبسعادته وشقائه، فإن ذلك يرتبط بالظهور الخارجي، وكذلك بكون الإنسان يعمل كذا أو كذا، يذهب إلى هنا أو إلى هناك إلخ.. فذلك هو فعله وقراره الذي يعلم كذلك ثانية أنه فعل وقرار عرضي. فبحسب الوضعيات التي أعلمها يمكنني بالفعل أن أقرر. لكن بالإضافة إلى هذه الوضعيات المعلومة توجد وضعيات أخرى تجعل تحقيق غايتي عدما. وخلال هذه الأعمال أكون كذلك في عالم العرضيات. وبين هذه الدوائر يكون العلم هو بدوره عرضياً، إذ هو لا يتعلق بالخلقي، وبما هو بحق من المدد القيامي كالواجبات والوطن والدولة إلخ... لكن العرضي لا يمكن للإنسان أن يعلمه. ومن ثم فبهذا القدر لا يكون القرار فيه شيء متين، ولا شيء يكون معللاً بذاته، بل إنه خلال تقريري أعلم في آن أنه تابع للغير وللمجهول. وحينئذ فلما كانت مرحلة الذاتية اللامتناهية غير موجودة في الفرد ولا في الإله، فإن القرار الأخير لا يرجع إلى الفرد وإلى الإرادة الأخيرة– فعلى سبيل المثال توجد معركة ينبغي أن يخوضها المرء الآن أو أن يتزوج

أو أن يسافر– وأن يأخذها من خارجه. ذلك أن الإنسان له وعي بأن الموضوعية لا تكمن في إرادته هذه، وأن نفس الإرادة ليست إلا صورية. وحتى يحقق صبوه نحو إرضاء هذا الاستكمال، وحتى يضع فيها هذه الموضوعية، يحتاح الإنسان في ذلك إلى خاصية تأتي من خارجه، ومن كائن أسمى من الفرد، أعني علامة خارجية حاسمة ومحددة. إن التحكم الباطن، حتى لا يكون تحكما، ينبغي أن يجعل نفسه موضوعياً، أعني أن يجعلها خارجية، أن تأتيه من آخر غير ذاته، وأن يجعل التحكم الخارجي أعلى من ذاته عينها. وفي الجملة، فإن ما يقرر هو القوة الطبيعية، ظاهرة طبيعية. فالإنسان المندهش يجد في مثل هذه الظاهرة الطبيعية صلة بذاته، لأنه لايرى فيها دلالة موضوعية قائمة الذات، أو أنه بصورة عامة يرى في الطبيعة كذلك نسقاً من القوانين تاماً قائماً بذاته. إن العقلي الصوري والإحساس والإيمان بوحدة الباطن والظاهر هي الأساس، لكن باطن الطبيعة أو الكلي الذي تكون الطبيعة في علاقة به، ليس تناسق قوانينها، بل هو غاية إنسانية ومصلحة إنسانية.

وحينئذ فالإنسان لما يريد شيئاً، يطلب تأييدا خارجياً وموضوعياً حتى يحيط حقاً بقراره وحتى يعلم أن قراره، بما هو كذلك، هو قرار وحدة الذاتي والموضوعي، قرار مسنود ومضمون. وهنا يحصل التحول غير المنتظر والمفاجئ ذو الدلالة الحسية الدلالة ذات الصلة بقراره مثل برق في سماء حميمة أو طير يرتفع في أفق بعيد وما ماثل، أي ما يمكن أن يقطع اللاتحدد الموجود في عدم الحسم الباطن. إنه نداء للباطن لكي يعمل بفجاءة، ويضع بصورة عرضية المتانة والثبات في ذاته من دون وعي بالترابط بين الأمور وبعللها، ذلك أن العقدة تكمن هنا بالذات، حيث ينبغي قطع سلسلة العلل أو حيث تكون العلل مفقودة خاصة.

إن الظهور الخارجي الذي يطلب خاصية الغاية الداعية للعمل توجد في المقام الأول، وهي نغمة وإيقاع وصوت وأومفي التي استمد منها دالفي دون شك بصورة سليمة اسم اومفالوس وكذلك بحسب الدلالة الأخرى: سرة الأرض. ففي دودونا توجد ثلاثة أصناف: نغمة الحركة التي أحدثتها أوراق شجرة البلوط، وخرير ماء العيون، ونغمة وعاء حديدي يحرك فيه الروح عصياً حديدية. وفي تديلوس حف أوراق شجر اللوريي، وفي دلفي الريح هي التي تحرك ثلاثي الأرجل الحديدي، فتكون لحظة رئيسية. وليس إلا لاحقاً تضطر بيثيا إلى الظهور بواسطة أدخنة، ثم يصدر عنها في جنون الهذيان عديم الترابط ما يكون القسيس

أول مفسر له. وهو الذي يؤول الأحلام. وفي مغارة التروفينوس توجد وجوه يراها السائل وتؤول له. ويحكي باوزانياس أنه يوجد في آخيا صنم **مارس** وعلى المرء أن يسأله مباشرة في أذنه وأن يبعد أذنيه من الأسواق. فالكلمة الأولى التي يسمعها المرء بعد أن يكون قد فتح أذنيه هي الجواب الذي يكون ذا صلة بالسؤال الذي وضعه. ومن هذا الجنس مساءلة أحشاء القرابين الحيوانية وتأويل طير الطيور، والكثير من أمثال هذه الأمور الخارجية الخالصة. فالمرء يذبح القرابين الحيوانية حتى يجد العلامات السعيدة. ويوجد في النبوءات وجهان في القرار: الوجه الخارجي والتفسير. فبحسب ذلك الجانب الأول، يكون سلوك الوعي سلوك المتلقي. لكن السلوك في الوجه الثاني، يكون قائماً بذاته ومؤولاً. ذلك أن الوجه الخارجي في ذاته غير محدد (أصوات الجنة غير مقطعة تقطيعاً مفصحاً+ نص يوناني[1]). لكن النبوءات بوصفها تلفظ الإله ذات معنى مضاعف. فبمقتضاها يعمل الإنسان من خلال أخذه أحد جوانبها. وفي المقابل يتدخل الجانب الثاني: فيدخل الإنسان في صدام. فالنبوءات تتمثل في أن الإنسان باعتباره جاهلاً يضع الإله فيعتبره عالماً. والإنسان بوصفه جاهلاً يأخذ كلام الإله العالم. ومن ثم فهو ليس عالماً بالمتجلي فحسب، بل هو ليس عالماً بذاته. فيعمل دون أن يكون عالماً بحسب تجلي الإله الذي، بما هو كلي، ليس له في ذاته التحدد. ومن ثم فينبغي أن يكون الأمر في إمكانية الجانبين كليهما في معناه المضاعف. فإذا قالت النبوءة «**تقدم وسيُغلب العدو**»، كان بذلك العدو عدوين. فتجلي الإلهي كلي وينبغي أن يكون كليا، والإنسان يؤول التجلي بوصفه غير عالم، ثم يعمل استناداً إلى ذلك. والفعل فعله. وبذلك فهو يعلم نفسه مذنبا. فطيران الطير وحفيف الصفصاف علامات عامة. وحول السؤال المحدد يقدم الإله بوصفه كلياً جواباً كلياً. ذلك أن الكلي وحده وليس الفرد بما هو فرد هو غاية الآلهة. لكن الكلي غير محدد، وهو ذو معنى مضاعف، إذ هو يتضمن كلا الجانبين.

ج- *المصالحة خدمة للإله*

إن المنسك الأول في العبادة كان التفكر. والمنسك الثاني كان الخدمة، العلاقة العينية، لكنها الخدمة التي لم تتدخل فيها بعد السلبية بما هي سلبية. وثالث المناسك في خدمة الإله هو

(1) نص يوناني في المتن وترجمته «تكون أصوات الجنة غير مقطعة تقطيعاً مفصحاً».

المصالحة خدمة للإله. فالآلهية ينبغي أن تتحقق في نفس الذات التي هي مفترضة باعتبارها قد اغتربت وتحددت سلبا ضد الإلهي مقابلة له. فالتوحد لا يمكن أن يحصل على نحو مباشر كما هي الحال في الصورة السابقة، بل هو يتطلب وساطة ينبغي أن تحصل فيها التضحية به وهو ما يعد عادة أمراً ثابتاً وقائماً بذاته. وهذا السلبي الذي ينبغي التضحية به لتجاوز الإغتراب والتباعد بين الجانبين يكون على نوعين. فأولاً هو النفس بما هي نفس ساذجة وطبيعية وسلبية ضد الروح. والسلبي الثاني هو، بعد ذلك إن صح التعبير، إيجابي سلبي، أعني بالذات أنه شقاء عامة وبصورة أكثر تحديداً ثالثاً هو شقاء خلقي أو جريرة– الاغتراب الأسمى للوعي الذاتي بالذات ضد الإلهي.

*– فالنفس الطبيعية ليست كما ينبغي أن تكون. إنها ينبغي أن تكون روحاً حرة. لكن النفس ليست روحاً إلا بتوسط تجاوز الإرادة الطبيعية والغرائز. وهذا التجاوز هو ذلك الإخضاع للذات تحت سلطان الأخلاق والعادة، الخضوع المتمثل في كون الخلقي والروحي يصبحان الطبيعة الثانية للفرد، وهي بصورة عامة عمل التعليم والتربية. وإعادة بناء الإنسان هذه ينبغي أن تصل الآن إلى الوعي في هذا الموقف لأنه موقف الحرية الواعية بذاتها، بحيث إن هذا التحول يعترف به بوصفه مطلوبا. وعندما يتم تصور هذه التربية والتحويل بوصفهما مراحل جوهرية وبوصفهما أمراً حيوياً جوهرياً، فإن ذلك يقدم تصوراً لطريق تقطعها النفس وتكون نتيجة ذلك هيئة يحصل فيها للنفس حدس هذه الطريق. لكن إذا كان ذلك بالنسبة إلى حدس مسار التحول ومسار نفي الذات وقتلها باعتباره مساراً مطلقاً وجوهرياً، فإنه ينبغي أن يُشهد في الموضوعات الإلهية. وفي الحقيقة، فإن هذه الحاجة ستتم مساعدتها بفضل عملية تتحقق في حدس عالم الآلهة على النحو التالي.

ومن اليسير أن نفهم أن إجلال الآلهة المتعددة بسبب كثرتها وكونها جواهر محدودة هو انتقال إلى كلية القوة الإلهية كذلك. ومحدودية الآلهة تؤدي بذاتها مباشرة إلى التسامي عليها، وإلى محاولة توحيدها في حدس عيني– وبالذات في حدس غير مقصور على الضرورة المجردة، وذلك لأن هذه الضرورة ليست شيئاً موضوعياً. وهذا السمو يمكن ألا يكون بعد هنا الذاتية المطلقة والعينية بما هي روح، لكنه ليس هو كذلك العودة إلى حدس قوة الواحد وإلى الخدمة السلبية للرب، بل إن الواحد الذي سيكون في هذا الموقف موضوع الوعي

بالذات هو الوحدة التي هي محيطة بكل شيء على نحو عيني. إنها الطبيعة الكلية عامة أو هي جملة من الآلهة. فمضمون العالم الحسي والروحي يصبح متحداً من حيث مادته. ولما كان الوعي بالذات لا يمكنه أن يتقدم نحو الذاتية اللامتناهية، فإن حدس وحدة المدد القيامي بالنسبة إلى هذه الدرجة هو حدس موجود بعد، وهو حدس تضمن حصوله الأديان القديمة. ذلك أن الأديان القديمة والأصلية هي الأديان الطبيعية المحددة، حيث تكون هذه النزعة السبينوزية، قد حققت أرضية الوحدة المباشرة بين الروحي والطبيعي. لكن الدين القديم، فضلاً عن ذلك، فبقدر ما يكون محدد المكان ومحدوداً في عرضه وفي أسلوب تصوره، بقدر ما يكون بالقياس إلى تكونه في ذاته عينها ما يزال غير محدد وعاماً. فكل إله محلي له في تحديده للمحلية دلالة الكلية في آن، ولما كانت هذه الكلية تضاد التشتت الذي تكون في دين الجمال وتصادم التشخص المثبت في الطبع وفي الأفراد، فإنه يحصل في آلهة خام وعتيقة، في آلهة قبيحة وغير مجوّدة، بحيث تحفظ الخدمة لذاتها كلياً عميقاً وباطناً، كلياً لا يحتوي في آن على فكرة مجردة، بل هو بالأحرى يحتوي على ذلك التشكل العرضي والخارجي.

وحينئذ، فهذا القديم لأجل بساطته وكثافته الجوهرية الأعمق والأكثر نقاوة والأمتن والأكثر جوهرية، اعتبرت دلالته أكثر حقيقية– لكن دلالته ظلت لذاتها مخفية في بلادة ذهنية، فلم تهذب لتصبح فكرا، أعني أنها لم تصل إلى وضوح الآلهة المتشخصة التي تجلى فيها نهار الروح فحصلت من ثم على طابع الشكل الروحي. لكن خدمة هذا الأعمق والكلي تحتوي على نقيض هذا العميق والكلي ذاته، مقابل القوى المتشخصة والمحدودة والمتجلية– إنه من ناحية أولى نكوص من هذه الآلهة إلى الأعمق والأكثر باطنية إلى الأسمى والإدبار إلى الآلهة المشتتة والمتعددة في الوحدة الطبيعية. لكنها تحتوي كذلك في ذلك التناقض المتمثل في كون هذا الأعمق والمتبلد واللاوعي والخام والمتوحش، مقابل الوعي الواضح بالذات، مقابل حميمية النهار، ومقابل المعقولية. فالحدس في هذه العبادة سيكون بالتالي، من ناحية أولى، حدس الحياة الطبيعية الكلية، وحدس قوة الطبيعة نكوصاً إلى المتانة العميقة. لكنه من ناحية ثانية كذلك، حدس العملية والانتقال من الوحشية إلى القانونية، ومن الخامية إلى الأخلاق، ومن البلادة إلى يقين الوعي بالذات الذي يصير بينا، ومن العملاقي إلى الروحي. ومن ثم، فإن ما يحدس ليس إلها جاهزاً، وما ينقل ليس نظرية مجردة، بل إن مضمون الحدس هو نزاع الأصلي والعتيق الذي

يُنقل بالمقابل من شكله اللامتطور إلى الوضوح، وإلى الصورة، وإلى نهار الوعي. وهذا التصور هو بعد موجود في الكثير من حدوس الميثولوجيا البرانية. فالحرب بين الآلهة وهزيمة العماليق هي مسير الإلهي نحو الروح، من خلال الظهور على القوى الطبيعية البدائية.

والمعلوم أن عمل الجانب الذاتي هنا وحركته يتضمنان خاصيته العميقة. فالعبادة لا يمكنها أن تبقى هنا مجرد استمتاع حميمي، ولا أن تكون الاستمتاع بالوحدة الموجودة والمباشرة مع القوى المتشخصة. ذلك أن الإلهي، خلال انتقاله من تشخصه إلى الكلية، وخلال رجوع الوعي إلى ذاته، يكون بذلك النقيض ومن ثم موجوداً عامة. والتوحيد يبدأ من فصل عظيم باعتباره يفترض العبادة الجلية. فالعبادة هي، هنا بالأحرى، حركة انجذاب النفس ومدخل وتأهيل إلى جوهر أغرب منها، وأكثر تجريداً، وفي انفتاح لا تتضمنه حياتها المعتادة، وليست مما تحتوي عليه عبادتها المتأصلة في نفس هذه الحياة المعتادة. وخلال دخول النفس في هذه الدائرة يوضع أمامها اقتضاء أن تتخلص من وجودها الطبيعي ومن جوهرها. وهذه العبادة هي من ثم في آن تطهير للنفس، وطريق، ومسار متدرج لهذا التطهير، والقبول في الجوهر الصوفي الرفيع، والوصول إلى حدس سرها. لكنه لم يبق سراً بالنسبة إلى الشادين. وهو لا ينبغي أن يبقى إلا بمعنى كون هذه الحدوس وهذا المضمون لا ينبغي أن تجلب نحو دائرة الوجود المعتاد، والوعي ولعبه وانعكاسه على ذاته. وكل مواطني أثينا كانوا قد عُمِّدوا في الأسرار الألوزية (تعميد الحكام). ومن ثم فالسر كان بالجوهر شيئاً معلوماً، دون أن يكون معلوماً من الجميع. لكنه هنا معلوم من جميع الذين يعاملونه بوصفه سراً، أعني الذين لا يحطونه فيجعلونه موضع ثرثرة الحياة اليومية، مثلما لا يسمي اليهود على سبيل المثال اسم يهوا، أو بالعكس، كما في الحياة العادية توجد بعض الأشياء والوضعيات التي يعلمها الجميع ولا يتكلمون عليها، لكن بمعنى أن تلك الحدوس كانت صوفية كما في العقائد المتجلية للمسيحية التي كانت قد سميت أسراراً. ذلك أن الصوفي في هذه الأسرار هو الباطن والتأملي. فالأسرار ينبغي ألا تبقى إلا تلك الحدوس لهذه العلة أساساً، وذلك لأن اليونانيين ما كان بوسعهم أن يعبروا عنها إلا في الأساطير، أعني ليس من دون تغيير للقديم.

لكن الحميمية تبقى هي الأساس في تلك العبادة، رغم أنها تصدر عن تناقض محدد. فطريق التطهير سيتم قطعها بالفعل، لكن ذلك ليس الأمل اللامتناهي والشك، حيث ينعزل الوعي

بالذات المجرد عن ذاته في علمه المجرد، فلا يتحرك من ثم إلا في ذاته وينبض في هذا الشكل الخاوي عديم المضمون، فلا يكون إلا رعشة في ذاته، وفي هذا اليقين المجرد بذاته فلا يصل إلى الحقيقة الثابتة، وإلى الموضوعية وإلى الإحساس المطلق بها، بل هو يكون دائماً على أساس تلك الوحدة، وتصبح قيمة قطع المسار هذا وكأنه تطهير متحقق للنفس، وكأنه غفران فيبقى أكثر على ذلك الأساس الأصلي وعديم الوعي، عملية خارجية للنفس. ذلك أن النفس لم تتقدم في صعودها في أعمق أعماق السلبية، كما هي الحال هنا حيث تتطور الذاتية تطوراً تاماً نحو لاتناهيها. وعندما تُبذل كما في النقيض حدوس منيرة ومشعة وصور ذات معنى تام من الحميمية بديلاً من الهلع ومن الصور المخيفة والأشكال المزعجة وما ماثلها ومن جانب الليل المظلم حتى يتم إنتاج تأثير أعمق في الوجدان، فإن الشادي يتطهر بالذات بفضل المسار المقطوع خلال هذه الحدوس وحركات الوجدان.

إن هذه الحدوس الصوفية تعبر بهذا المعنى عن حدوس الحياة الإلهية التي يعرض مجراها في التراجيديا والكوميديا. فالخوف والتعاطف والحزن في التراجيديا وهذه الوضعيات التي يكون فيها الوعي بالذات منفعلاً هي أيضاً طريق التطهير الذي يحقق كل شيء وكل ما ينبغي أن يتحقق، مثل حدس الكوميديا وسمو كرامته وقيمته ورأيه في ذاته وحتى قواه الأكثر أساسية. هذا التخلي الكلي عن كل شيء وحتى عن هذه العبادة بالذات فإنه هو الذي يستمتع فيه الروح باليقين بذاته، اليقين الذي لا يتزحزح، ويحفظه من خلال هذا التخلي عن كل ما هو متناه.

فالأمر في العبادة العلنية بَعدُ، لا يتعلق بتكريم الآلهة ولا بالاستمتاع بالإلهي. فخلال سمو النفس لذاتها في عبادة الأسرار هذه، سموها إلى أن تصبح غاية، واعتبارها في هذا التناقض أكثر تجريداً وأكثر قياماً بذاتها وبنحو ما أكثر انفصالاً، فإن ما يحصل هنا هو حتما تصور خلود النفس. فالتطهير الذي تحقق يسمو بالنفس فوق الوجود الدنيوي والفاني. ولما كانت النفس قد تحددت بوصفها حرة، فإنها تربط بهذه العبادة تصور انتقال الفردي من الحياة الطبيعية المائتة إلى الحياة الخالدة. فالفرد يُوطن في مملكة ما تحت الأرض الجوهرية والمثالية، في حين أن الواقع الدنيوي يُحط إلى منزلة عالم الظل.

وحينئذ لما كانت أسرار إدبار الروح اليونانية توجد في بداياتها الاولى، فإن شكل مضمونها

سيكون رمزيا بالجوهر، أعني أن الدلالة ستكون مغايرة للعرض الخارجي. فالآلهة اليونانية ليست رمزية هي ذاتها، إنها عين ما تعرض، كالحال في مفهوم العمل الفني الذي يعبر عما هو مقصود، ولا يكون فيه الباطن غير الظاهر في الخارج. كما أن الإله اليوناني عندما أخذ بداية من مثل هذا الدال القديم، فإن ما صنع منه هذا الدال مع ذلك كان العمل الفني الذي يعبر بصورة تامة عما ينبغي أن يكون. وقد بحث البعض بفضل كروتزار[1] خاصة وبكيفيات كثيرة هذا التنوع في الأصل التاريخي للآلهة اليونانية وفي دلالتها التي تؤسسها. ولكن عندما يكون الإله موضوعاً للفن، فإن العمل الفني الجيد هو الذي يعرضه على ما هو عليه. ففي الدين الطبيعي، يعد ذلك سراً وباطناً ورمزاً، لأن الشكل هنا ليس هو المعنى الذي يكمن فيه ويتجلى، بل هو ما ينبغي أن يتجلى فيه. فأوزيريس رمز الشمس. وكذلك هرقل: فأعماله الاثنا عشر تحيل إلى الأشهر. إنه إله الرزنامة، ولم يبق الإله اليوناني الحديث. ففي الأسرار يكون المضمون والظهور رمزيين بالجوهر، وبصورة مفضلة فكذلك كان **سيراس وديميتار وباخوس** وأسرارهم. ومثلما أن سيراس الذي يبحث عن أخته هو بصورة مبتذلة البذرة التي ينبغي أن تموت حتى تحفظ كونها في ذاتها وتنقلها إلى الحياة، فكذلك تكون البذور والبراعم مرة أخرى شيئاً رمزياً. فلذلك دلالة سامية– كما في الدين المسيحي– دلالة البعث، أو يمكننا أن نقول إن المعنى في ذلك يتمثل في أنه يصح على الروح الذي لا يكون وجوده في ذاته قابلاً لحمل الورود، إلا بفضل تجاوز الإرادة الطبيعية. وهذا المعنى ينتشر هنا أو هناك. فأحياناً يكون هذا المضمون له دلالة تصور ما أو دلالة حدث. والدلالة نفسها يمكن أن تكون مرة أخرى حتى الرمز لأمر آخر. فأوزيريس هو نهر النيل الذي جففه **التيفون** وعالم الجحيم. ثم بعد ذلك يُبعث من جديد. لكنه كذلك رمز الشمس التي هي قوة طبيعية كلية باقية. وأخيراً فأوزيريس هو شكل روحي. وبذلك فالنيل والشمس هما إذن مرة أخرى رمز للروحي. ومثل هذه الرموز هي من طبيعة سرية. فالباطن ما يزال غير واضح. وهو أولاً بوصفه معنى ودلالة، ليس بعد قد وصل إلى العرض الحقيقي. فالشكل لا يعبر عن المضمون تعبيراً تاماً، بحيث إنه يبقى جزئياً غير معبر عنه في الأساس من دون أن يظهر في الوجود. وبالتالي فإنه يمكن كذلك أن تكون أسرار وعي اليونانيين بالذات لا تقدم المصالحة الحقيقية. فسقراط كان من

(1) فريدرش كرويتزار رمزية الشعوب القديمة وميثولوجاها وخاصة بالنسبة إلى الشعب اليوناني المجلد الرابع 1810– 12.

بين أكثر اليونانيين حكمة يهتدي بالنبوءة، ومنه تحدد التحول الحقيقي لوعي اليونان بالذات. لكن حجر الزاوية لهذا الوعي بالذات ليس مُعمَّداً في الأسرار. إنه يقع تحت ذلك في عمق ما أوصله إلى الوعي بالعالم المفكر.

**. والأمر السلبي الآخر هو الشقاء عامة كالمرض والمجاعة وغيرهما من حالات الشقاء. فهذا السلبي فسره الأنبياء واعتبروه جريمة في علاقة بأحد الذنوب. ومثل هذا السلبي يبدو أولاً في العالم الطبيعي. كالريح غير الملائمة وكالوضعية الطبيعية تفسر إذن بأن لها ترابطاً روحياً، وتحتوي في ذاتها على عدم رضا الآلهة وغضبها، وهي تحصل بسبب جرم أو عدوان على الإلهي، أو كالبرق أو الرعد أو الزلزال وظهور الثعابين إلخ...كل ذلك يعتبر بوصفه من جنس مثل هذا السلبي منتسباً إلى قوة روحية وخلقية ما. وفي هذه الحالة يمحى العدوان على الآلهة بالقربان، بحيث إنه تكبر خسارة صاحب الجريمة التي سببها الخيلاء، ذلك أن الخيلاء هي جريمة قوة روحية سامية تضحي لاحقاً بشيء للتواضع حتى تتصالح وتعيد إقامة التوازن. ويظهر هذا الأمر عند اليونانيين أكثر قدما. فعندما أراد اليونانيون السفر من أوليس ومنعتهم الريح غير الملائمة فسر كالشاص الزوبعة بغضب بوزيدون الذي يطلب أخت أجامامنون قرباناً. لكن ديانا حمت الفتاة. وفي أوديبوس تيرانوس لسوفوكلوس هجم أحد الأمراض فمكن من كشف فعل قاتل الأب. ثم لاحقاً لم يظهر مثل ذلك أبداً. وفي الطاعون الذي حل خلال حروب البيليبوناز لم يسمع أحد عن خدمة الإلهي. لم يقدم أي قربان خلال تلك الحروب ولم توجد إلا نبوءات بنهايتها. ودعوة النبوءات هذه تتضمن في ذاتها هذا النوع من القربان القديم. فإذا استشيرت النبوءة، فإن النتيجة تُعتبر وكأنها محددة من قبل الإله نفسه. ومن ثم فهذه النتيجة تعتبر شيئاً كان ينبغي أن يحصل بوصفه أمر الضرورة وأمر المصير، حيث لا يمكن أن يحصل بفضله أي صلح يمكن أن يجنب شيئاً أو أن يساعد عليه.

***. والشكل الأخير للمصالحة يتمثل في أن السلب جريمة حقيقية. ومن ثم فهو يُعتبر ويُبرأ ليس بوصفه جريمة لا يقترفها المرء إلا بفضل تفسيره لشقاء ما. فأحد البشر أو إحدى الدول أوشعب من الشعوب يقترفون جرائم. والعقاب بالأسلوب الإنساني مصالحة تعوض الجريمة في شكل عقاب أو في شكل الثأر البدائي. وللروح الحر الوعي بالذات حول سلطانه على تحويل ما حصل إلى أمر غير حاصل في ذاته. والحصول على اللطف الخارجي إلخ.. شيء

آخر، لكن كون الحاصل في ذاته يمكن أن يصبح غير حاصل، هو الامتياز السامي للوعي الحر بالذات، حيث لا يكون الشر مجرد الفعل، بل إن له محلاً ثابتاً في الوجدان، وفي النفس المذنبة. والنفس الحرة يمكن أن تتطهر من هذا الشر. وتحصل صديات من هذا التحول الباطن، لكن طابع المصالحة لم يعد تطهيراً خارجياً. فعند اليونانيين كان ذلك شيئاً قديما، ولنا عن ذلك في اثينا مثالان مشهوران. فأحد أبناء مينوس كان قد قُتل في أثينا. وبسبب هذا الفعل تم تلقي عملية تطهير. وقد حكى أشيلوس أن المحكمة قضت ببراءة أوراست. كانت القرعة لصالحه. فكانت المصالحة هنا تحولاً برانياً، وليست تحولاً جوانياً[1]. وإلى ما هو مسيحي يشير تصور أوديبوس إلى كولونس حيث قتل هذا الأدويبوس القديم الذي قتل أباه وتزوج أمه والذي طارده أبناؤه، لكنه نال تكريم الآلهة: إذ دعته إليها.

وتوجد قرابين أخرى منتسبة إلى الكيفية الخارجية. من ذلك قربان الموتى للمصالحة مع آلهة القمر (مانن). وهكذا فقد ذبح أخيل عددا من أهل تروبا على قبر باتروكلوس، وكان ذلك من أجل استعادة المساواة بين المصيرين على الجانبين.

---

(1) في الأعمال العقيدة بدلاً من التحول الروحي.

III. دين الغائية أو دين الحصاة

1- مفهوم هذه الدرجة

كانت الضرورة الخاوية هي المسيطرة في دين الجمال (دين اليونانيين). وكانت الوحدة هي المسيطرة في دين الجلال (دين اليهود) بما هي ذاتية مجردة. وكان ما يوجد في هذا الدين الأخير، بالإضافة إلى الوحدة، الغاية الحقيقية المحدودة بصورة لامتناهية. أما في ذلك الدين الأول، فبالإضافة إلى الضرورة، فإن ما كان موجوداً هو المدد القيامي الخلقي، والقانون والواقع الفعلي الحاضر في الوعي العيني بالذات. ففي حضن الضرورة تستقر قوى خاصة كثيرة وتشارك في جوهرها. ولما كانت تُتصور بوصفها أفرادا، فإنها ذوات روحية وعينية وأرواح شعب خاصة وأرواح حية، مثل أثينا بالنسبة إلى الأثينيين، وباخوس بالنسبة إلى طيبة، وكذلك آلهة أسرية آلهة قابلة في آن للمشاركة مع الغير، لكونها بمقتضى طبيعتها قوى كلية. وبالتالي فإنه يوجد كذلك موضوعات لمثل هذه الآلهة: مدن خاصة، ودول خاصة، وغاية خاصة بكثرة. وحينئذ فهذه الخصوصية باعتبارها تُختزل تحت الواحد، فإنها تمثل التحدد الدقيق. والطلب الموالي للفكر هو بالذات توحيد كلية الغايات هذه وخصوصيتها، بحيث إن الضرورة المجردة تتحقق مع الخصوصية، ومع الغاية في ذاتها عينها.

ففي دين الجلال، كانت الغاية في حقيقتها الواقعة متفردة باعتبارها هذه الأسرة المستثنية لغيرها. وإذن فالأسمى هو كون هذه الغاية تمتد إلى محتوى القوة. ومن ثم فالقوة يتم تطويرها هي بدورها. والخصوصية التي تم تطويرها بصورة تامة طُورت باعتبارها أرستوقراطية إلهية ومن ثم باعتبارها غاية،تؤخذ بعين الاعتبار في تحديد الإلهي وما يحفظ فيه من روح شعب حقيقية. وهذه الخصوصية ينبغي في آن أن توضع في الوحدة. لكن ذلك لا يمكن أن يكون الوحدة الروحية الحقيقية،كما في دين الجلال. فالخصائص السابقة سترد بالأحرى إلى جملة نسبية، جملة يفقد فيها كلا الدينين المتقدمين بالفعل وحدانية البعد التي يتصفان بها. لكن كلا

المبدأين يفسد كذلك، فينحط إلى نقيضه. فدين الجمال يفقد الفردية العينية لآلهته كما يفقد مضمونها الخلقي ذا القيام بذاته. فتنحط الآلهة إلى مجرد وسائل. ودين الجلال يفقد توجهه نحو الواحد والسرمدي والمتعالي على الدنيا. لكن وحدته تحقق مع ذلك التقدم بحيث إن الفرد والغايات المتشخصة يوسعان إلى غاية كلية. وهذه الغاية ينبغي أن تتحقق، والإله هو القوة التي ستحققها له.

إن الفعل الغائي ليس خاصية الروحي وحده، بل هو خاصية الحياة عامة– إنه فعل الفكرة. ذلك أن مثل هذا الإنتاج هو الذي لم يعد انتقالاً إلى آخر، سواء حددناه بوصفه آخر أو بوصفه في ذاته كما في ضرورته، لكن في الشكل، وآخر بنسبة كل منهما إلى الآخر. ففي الغاية يوجد مضمون أول غير تابع لشكل التجاوز والتغير، بحيث إنه يُحفظ فيها. وغريزة هذه الطبيعة الوردية التي يمكن أن تخرج إلى الأعيان بتأثير من الشروط الأكثر تنوعاً هي الاقتصار على إنتاج تطورها الذاتي، وعلى شكل الانتقال البسيط من الذاتية إلى الموضوعية. فالشكل سابق التصوير في البذرة هو الذي يتجلى في النتيجة.

إن الفعل الغائي قريب جداً من الشكل الروحي الذي تأملناه أولاً. لكن ذلك الشكل ليس أولاً إلا بالكيفية السطحية التي تظهر فيها طبيعة أو خاصية روحية، من دون أن تكون هذه الخاصية ذاتها وبماهي هي على نحو غائي، يمكن أن يكون فكرة. فالخاصية المجردة وأساس الدين السابق كان، على التعيين، الضرورة، وإضافة إليها كان تمام الطبيعة الروحية والفيزيائية التي تتشتت في ذلك في زمان وكيفية محددين، في حين أن الوحدة تكون لذاتها عديمة المضمون، وتتجذر في ذاتها وتقتصر على الشكل الروحي، وتحفظ طابع الفكرة لتلك الحميمية التي تسمو مباشرة على الخاصية وتجعلها لا مبالية بذلك. إن الضرورة ليست حرية إلا في ذاتها. وهي ليست بعد حكمة. وهي من دون غاية. وفيها نتحرر ما تخلينا عن المضمون. فما هو ضروري هو في كل الأحوال مضمون، أي حدث أو حال أو نتيجة إلخ... لكن مضمونه بما هو هو أمر عرضي. ويمكن أن يكون كذا وغير كذا، أو أن الضرورة هي بالذات هذا الأمر الشكلي، أو يمكن أن يكون ذلك في المضمون وأن يوجد، ولكن ليس ما هو. فالضرورة تقتصر على التشبث بهذا المجرد.

لكن الضرورة تغوص في عمق المفهوم. فالمفهوم، أو الحرية، هو حقيقة الضرورة. والفهم

يعني الإحاطة بشيء بوصفه مرحلة من علاقة تناسق هي بما هي تناسق تمييز. ومن ثم فهي أمر محدد وتام. فالترابط بحسب العلة والمعلول هو ذاته كذلك علاقة تناسق للضرورة، أعني أنها ما تزال أمراً صوريا- إذ ينقصها أن يوضع لها مضمون محدد لذاته «**يتخلل هذا التغير من العلة إلى المعلول دون أن يتغير» (نص هذه الجملة ورد في الأصل بالفرنسية ثم ولته الترجمة الألمانية التي لا فائدة من تكرارها)**». ثم إن العلاقة الخارجية على التعيين والتشكل لواقع مختلف يُحطان إلى منزلة الأداة. فلتحقيق غاية لا بد من أداة، أعني تأثيراً خارجياً، لكنه تأثير له خاصية حركة الغاية، خاصية المحافظة على ذاته في حركته وفي نسخ تجاوزه، وخاصية أن يكون هذا التأثير الخارجي خاضعاً للغاية. ففي العلة والمعلول يوجد نفس المضمون في ذاته، لكن كلا منهما يبدو واقعاً قائماً بذاته، ويتبادل التأثير مع الثاني. لكن الغاية هي هذا المضمون الذي يوضع في مقابل الفرق البادي بين الشكل والواقع الفعلي بوصفه مماهياً لذاته. ومن ثم لا يخرج من الفعل الغائي شيء ليس هو ما كان موجوداً سابقاً.

وفي الغاية، فإن ذلك بالذات هو الذي يكمن فيه الفرق بين الغاية والحقيقة الواقعة. فالغاية تحفظ ذاتها، وتتوسط بينها وبين ذاتها، ولا تتطابق إلا مع ذاتها، وتنتج وحدتها بما هي ذاتية مع الحقيقة الواقعة. لكنها تفعل ذلك بواسطة أداة. فالغاية هي القوة المسيطرة على الحقيقة الواقعة التي لها في آن مضمون أول في ذاته ولذاته، مضمون يكون الأول، ويبقى هو الأخير. لذلك فهو الضرورة التي أخذت في ذاتها المضمون الخارجي والمتشخص، وتمسكت به ضد الحقيقة الواقعة التي لها خاصية سلبية، والتي تم الحط منها فرُدت إلى منزلة الأداة.

وحينئذ ففي الحياة تكون هذه الوحدة لما هو مسيطر على الواقع دائماً ومحرر من عنفه، وتكون المضمون الموجود الحافظ لها ضد هذا الواقع. لكن المضمون ليس حراً لذاته في وسط الفكر، لم يسم إلى كيفية وحدته، إنه ليس روحياً. ففي المثال الروحي الناتج عن التكوين، تكون نفس الوحدة، لكنها تكون كذلك بوصفها تتصور وحدة موجود وحرة في آن. وباعتبارها جمالاً، فإنها أسمى من الحي. وكيفية هذه الوحدة هي كذلك إلى حد غايةٌ، وإنتاجها يكون فعلاً غائياً. لكن كيفياتها ليست متصورة على نحو الغاية. فعلى سبيل المثال لم يكن لأبولو وفالاس غاية إنتاج العلم والشعر ونشرهما. وسيراس وباخوس الأسطوري لم يكن لهما غاية إنتاج القوانين وتعليمها- وهما يحميان هذا المضمون، وتلك هي مهمتهما. لكن ذلك ليس

فيه فصل بين الغاية والواقع. وهذه الطبائع الإلهية هي هذه القوى والفاعليات ذاتها. وجنية الشعر هي نفسها صنع الشعر هذا. وأثينا هي ذاتها حياة الأثينيين، بل إن هذه القوى تحكم واقعها على هذا النحو المحايث، مثلما تؤثر القوانين في الأفلاك.

ثم إنه، بقدر ما لم تكن الآلهة في درجة الجمال أدواتٍ، بقدر ما لم تكن معارضا بعضها للبعض، بل هي ذاتها بالأحرى تتأرجح في الضرورة. فإذا صادف فانبجست، فإنها تخضع مع ذلك، وتقبل التقويم. بالتالي ففي حين تكون إحدى الخصائص في الضرورة تابعة لأخرى وتقع تحت التحدد، فإن الغاية بوصفها توضع وحدة حقيقية مختلفة تكون وحدة[1] محددة في ذاتها ولذاتها التي تحفظها في خاصيتها ضد خاصية أخرى. وحينئذ فالمفهوم– ما كان قد وضع حراً لذاته– يقابله، في المقام الأول، الواقع الفعلي. وهذا الواقع الفعلي يقابله باعتباره قد تحدد سلبياً. ثم تذوب هذه الحقيقة الواقعة في المفهوم المطلق، مفهوم الفكرة فتتحول معاداة الوحدة إلى مصادقة المفهوم ذاته، وتسترد خاصيتها الذاتية لها، وتصبح حينئذ مجرد أداة، ومتحررة هي بدورها. وتلك هي بالذات الغائية الحقيقية التي تتحقق فيها وحدة المفهوم، الإله، وحدة الذات الإلهية، ووحدة ما يتحقق فيه المفهوم، وتوضع وحدة الموضوعية، ووحدة التحقيق، وتكون طبيعة الإلهي ذاتها هي التي تتحقق في الموضوعية، فيكون من ثم جانب الحقيقة الفعلية مماهياً لها.

لكن الغاية ذاتها ما تزال أولاً غاية مباشرة وشكلية. وخاصيتها الأولى هي أنها في ذاتها محددة ضد الحقيقة الواقعة لذاتها، وأنها تتحقق فيها باعتبارها منازعة لها. وبذلك فهي أولاً غاية متناهية. وهذه العلاقة هي علاقة حصاة. والدين الذي له مثل هذا الأساس دين حصاة.

سبق فرأينا في دين الواحد شيئاً قريبا جداً من هذه الغاية، ومن صنف يماثله. فهذا الدين هو أيضاً دين حصاة في حدود كون هذا الواحد يعتبر غاية يحفظ ذاته قبالة الواقع كله. ولهذه العلة فالدين اليهودي هو دين الحصاة العنيدة والقاتلة[2]. وهذه الغاية باعتبارها سلطان اسم الإله غاية صورية وليست محددة في ذاتها ولذاتها. وهي ليست إلا ظهوراً مجرداً. والغاية

(1) الأعمال « وهكذا فالغاية باعتبار الغاية تماهي الوحدة المحددة في ذاتها ولذاتها الموضوعة مختلفة وموجودة بالفعل» أما في مخطوطة هيجل (نشرة لاسون) «الغاية موضوعة باعتبارها تماهي الوحدة المحدد في ذاتها ولذاتها المختلفة والفعلية» .

(2) مخطوطة هيجل (نشرة لاسون) عيد ميت أو حفل ميت.

المحددة هي دون شك شكل الله، وفردية هذا الشعب. لكن هذه الغاية هي من النوع الذي لا يقبل الفهم العقلي. وهي ليست غاية إلا كما يكون العبد غاية للسيد، وليست مضمون الإله نفسه، وليست غايته، وليست خاصية إلهية.

فعندما نقول: الإله هو القوة الفاعلة بمقتضى الغايات، وهو في الحقيقة الفاعل بمقتضى غايات الحكمة، فإن لذلك معنى آخر غير المعنى الذي تكون فيه هذه الخاصية على النحو الذي يقتضيه تطور المفهوم الذي نحن عليه الآن، والذي ينبغي أخذه أولاً. وبالتعيين فإن تلك الغايات في معناها عندنا، هي في الحقيقة متساوية كذلك في كونها أهدافا محدودة ومتناهية. لكنها بالجوهر أهداف الحكمة عامة، وأهداف حكمة ما، أعني أهداف ما هو في ذاته ولذاته أهداف خيرة ذات صلة بالغاية النهائية الأسمى. ومن ثم فتلك الغايات هي، بكل بساطة، خاضعة للغاية النهائية. فالأهداف المحدودة والحكمة الموجودة فيها هي من طبيعة تابعة. لكن محدودية الغايات هنا هي الخاصية الأساسية التي ليس لها بعد ما يعلو عليها.

وبذلك فإن هذا الدين ليس دين الوحدة بإطلاق، بل هو دين الكثرة. فلا هو (دين) قوة، ولا هو (دين) حكمة، أو(دين) فكرة تكون خاصيتها الأساسية من طبيعة إلهية.

وتوجد غايات محددة هي مضمون هذه الأشكال. ولا ينبغي البحث عن هذه الغايات في الطبيعة، بل إن الموجودات والعلاقات البشرية تعتبر هي الجوهرية من بين الكثير من الموجودات والعلاقات الأخرى. فالإنساني له في ذاته الفكر، ولكل واحد في ذاته مهما كانت الغاية النهائية للإنسان عديمة الدلالة– حتى يغتذي إلخ...– الحق بأن يضحي دون مزيد تعليل بالأشياء الطبيعية وبالحيوانات بالقدر الذي يريد. كما أن الغايات لا ينبغي طلبها بصورة موضوعية في ذاتها ولذاتها حتى بالنسبة إلى الآلهة، بل هي غايات إنسانية وضرورة إنسانية أو مناسبات سعيدة ووضعية، ما كانت غايات محددة تدين بنشأتها لهذا الدين.

كان الكلي في الأديان السابقة متعالياً حائماً حول المتشخص، كان هو الضرورة. ووراء هذه الدرجة الدينية، لم يكن بالوسع أن يكون الحال كذلك. ذلك أن الغايات المتناهية تنتسخ في الضرورة. لكنها هنا، بالعكس، هي المحددة والمقومة. فالكلي بالأحرى هو في هذه الدرجة الموافقة عامة. ذلك أن الكلي لا يمكن أن يبقى غير محدد، لأن الأهداف باعتبارها أعيانا تقوم بذاتها. وليست كليتها إلا كلية مجردة– وبذلك فهي السعادة.

لكن هذه السعادة لا تختلف عن نوع الضرورة، لكونها قد تحصل بالصدفة، فتكون عين الضرورة التي تكون الغايات المتناهية فيها بالذات حاصلة بالصدفة- كما أن ذلك ليس العناية والحكم الغائي للأشياء المتناهية عامة، بل هو سعادة مضمون محدد. لكن المضمون المحدد في آن لا يعني كل أمر تحكمي عامة، بل ينبغي، رغم كونه متناهياً وحاضراً، أن يكون من طبيعة كلية، وأن يكون له في ذاته ولذاته عينها تبرير سام، من ذلك هذه الغاية المعينة، الدولة.

لكن الدولة، من حيث هي هذه الغاية المعينة، ليست هي إلا الدولة المجردة كذلك، أي توحيد البشر تحت عهد معين. لكنه عهد يكون على نحو يجعل هذا التوحيد ليس بعد تنظيماً عقلياً. وهو ليس بعد هذا التنظيم العقلي، لأن الإله نفسه ليس بعد تنظيما عقلياً في ذاته. فالغائية هي الغائية الخارجية. لكن لو تُصورت باطناً، لكانت طبيعة الإله الذاتية له. ولأن الإلهي ليس بعد هذه الفكرة العينية، وليس بعد في ذاته تحققه الحقيقي بذاته، فإن هذه الغاية، الدولة، ليست بعد الجملة العقلية التامة في ذاتها. ومن ثم فهي لا تستحق بعد اسم الدولة، بل ليست هي إلا سلطاناً وتوحيداً للأفراد وللشعوب في عهد، تحت سلطان القوة. وإذ نحن قد حصلنا على الفرق بين الغاية والتحقيق، فإن هذه الغاية توجد أولاً بوصفها مقصورة على المستوى الذاتي، وليست بما هي متحققة. والتحقيق هو حصيلة السلطان، وتحقيق غاية هي غاية قبلية تتحقق بتجاوز الشعوب أولاً وتكتمل بذاتها ثانياً.

فمثلما أن خاصية الغائية الخارجية للمدد القيامي الخلقي الذي للحياة اليونانية ووحدة القوة الإلهية ووجودها الخارجي مختلفتان عنهما في الإسلام، فكذلك ينبغي أن يكون هذا السلطان، هذه الملكية الكونية، وهذه الغاية مختلفة عن التي للدين الإسلامي. ففي هذا الدين كذلك يعتبر السلطان على العالم غاية، لكن ما ينبغي أن يسود هو واحد الفكر الصادر عن الدين اليهودي. أو عندما يقال في الدين المسيحي بأن الإله يريد أن يوجب على كل البشر الوصول إلى الحقيقة، فإن الغاية تكون من طبيعة روحية، وكل فرد يكون فيها مفكراً وروحياً وحراً وموجوداً في الغاية، وله فيه مركزه وليس غاية خارجية، وأن الذات بذلك تتلقى كل محتوى الغاية في ذاتها. لكنه هنا، على العكس من التصور المسيحي هذا، ما يزال حسياً ومحيطاً إحاطة خارجية، سلطاناً على العالم. والغاية التي توجد هنا هي، بالنسبة إلى الفرد، غاية خارجية، ويزداد طابعها الخارجي دائماً كلما تقدم في تحقيقها أكثر، بحيث إن الفرد

ليس خاضعاً إلا لهذه الغاية، ويكون في خدمتها.

وفي ذلك نجد توحيد القوة الكلية والجزئية العامة، لكنه، إن صح التعبير، توحيد بدائي وعديم الروح، إذ القوة ليست حكمة، وحقيقتها الواعية ليست في ذاتها ولذاتها غاية إلهية. إنها ليست الواحد التام بذاته عينها. فليس في مملكة الفكر وضع هذا التمام. إنه قوة دنيوية. والواقع الفعلي يقتصر على السلطان. والقوة هي هنا غير عقلية في ذاتها عينها. وبإزاء القوة يتشتت الخاص، من ثم، لأنه ليس مأخوذاً هنا على نحو عقلاني. إنه أنانية الفرد وسد للحاجة بكيفية غير إلهية في مصالح خاصة. والسلطان يقع خارج العقل، ويبقى بارداً وأنانياً على جانب، وعلى الجانب الثاني يوجد الفرد كذلك.

ذلك هو المفهوم العام لهذا الدين. وفيه نجد مطلب الأسمى موضوعاً، أي توحيد الغايات الموجودة في ذاتها، والغايات المتشخصة. لكن هذا التوحيد ليس إلهياً بل هو توحيد بدائي.

2- هذا الدين بوصفه الدين الروماني

إن هذا الدين، من حيث ظهوره الخارجي، هو الدين الروماني. والبعض يخلط بكيفية سطحية بين الدين الروماني والدين اليوناني. لكن الروح فيهما مختلفة بالجوهر اختلافاً تاماً، رغم ما لهما من أشكال مشتركة. لكن هذه الأشكال لها موقع مختلف هنا عنه هناك. والدين بكامله والتفكر الديني مختلف تمام الاختلاف. وهو ما يتبين بعد بمجرد الملاحظة الخارجية والسطحية والحسية. فنحن نسلم عامة أن الدولة والدستور والمصير السياسي لشعب من الشعوب كل ذلك يرتبط بدينه، إذ الدين هو الأساس وهو المدد القيامي للروح الحقيقي، وهو أساس ما هو سياسي. لكن الروح اليوناني والروح الروماني وثقافتهما وطبعهما مختلفان جوهرياً أحدهما عن الآخر. وهذا هو بعدُ ما ينبغي بيانه حول فرق المدد القيامي الديني.

إن الذوات الإلهية لهذه الدائرة هي آلهة عملية، وليست آلهة نظرية. وهي آلهة مبتذلة وليست آلهة شعرية، رغم أننا سنرى مباشرة أن هذه الدائرة هي من أثرى الدوائر، إذ نجد فيها دائماً تجدد ابتداع الآلهة وصنعها. وبالنظر إلى التفكر المجرد وتوجه الروح علينا أن نلاحظ ما يلي:

*- **جدية الرومانيين**. فحيثما توجد غاية ثابتة جوهرياً ينبغي أن تتحقق، يتدخل هذا

الروح. ومن هنا تأتي الجدية التي يتمسك بها الروماني إزاء شيء آخر متنوع في الوجدان أو في الوضعيات الخارجية.

فعند آلهة الدين السابق (اليوناني) دين الضرورة المجردة، ودين أفراد الآلهة المشتخصة الجميلة، كانت الحرية هي الطابع الأساسي، إنها هذه الحميمية وهذا النعيم. إنها ليست مرتبطة بالموجودات العينية. إنها قوى جوهرية. وهي في آن السخرية مما تريد فعله، ولا شيء يناسبها مما هو جزئي وحسي. إن حميمية الدين اليوناني هذه والميزة الاساسية من منظور تفكرها تستمد علتها من كون هذا الدين دون شك غاية وأمراً مكرما ومقدسا. لكن حرية الغاية هذه هي في آن موجودة ومباشرة من حيث كون الآلهة اليونانية كثرة. فكل إله يوناني له كثرة أو قلة من صفة مدد القيام وجوهرية الأخلاق. ولكن فلأنه توجد بالذات كثرة من المتشخصات، يتعالى الوعي والروح في آن على هذا المتنوع، ويخرجان عن التشخص، فيكون بالوسع تحديد ما ينبغي أن يعد جوهرا، وما يمكن أن يعتبر غاية كذلك، إنه ذاته هذه السخرية. فالجمال المثالي لهذه الآلهة وكليها ذاته أسمى من طابعها الجزئي المتشخص. من ذلك أن مارس (إله الحرب) نفسه تعجبه السلم. إنها آلهة الخيال بالنسبة إلى اللحظة، آلهة ليس لها تناسق، بل هي تكون تارة ظاهرة لذاتها، وطوراً عائدة ثانية إلى هضبة الآلهة.

وبالمقابل، فحيثما يوجد مبدأ رفيع وغاية رفيعة، فثم لا يمكن أن توجد الحميمية. وحينها يكون الإله اليوناني فرداً عينياً في ذاته، ويكون لكل واحد من هذه الكثرة من الأفراد العينيين في ذواتهم ثانية الكثير من الخصائص المختلفة. فالفردية الثرية هي التي ينبغي لذلك أن تكون ضرورة متضمنة في ذاتها للتناقض وأن تبينه، لأن التناقض لم تتم مصالحته بعد.

ولما كانت الآلهة في ذاتها عينها لها هذا الثراء من الخصائص الخارجية، فإن هذه اللامبالاة موجودة ضد التشخصات العينية. ويمكن لعدم الجدية أن يؤثر فيها. فإلى هذا يرد العرضي الذي نلحظ وجوده في قصص هذه الآلهة.

فديونيزيوس أصيل هليكارناس قد قارن بين الدين اليوناني والدين الروماني. فيمدح مؤسسات روما الدينية، ويبين المزية العظمى للدين الروماني القديم المتقدم على الدين اليوناني. وهذه المؤسسات تشترك مع مؤسسات اليونانيين في مالها من معابد ومصاطب وخدمة إلهية مثلها، وما لها من تجمعات احتفالية وأعياد ورموز إلخ... لكن المرفوض هو

الأساطير ذات المميزات الكفرية والتشويهات العضوية للآلهة وسجنها وحروبها وأعمالها إلخ..فهذه الأمور تنتسب إلى تشكل الآلهة وحماستها، وهي تتنازل فيها عن ذاتها، فتلعب معها كوميديات. لكن وجودها فيها يكون غير منشغل وواثقا. وعند الجد، ينبغي كذلك أن يظهر الشكل والأعمال والأحداث بصورة مناسبة للمبدأ المتين. أما عند الفردية الحرة، فلا وجود بعد لمثل هذه الغايات الثابتة، ولمثل خصائص الحصاة هذه ذات الأخلاق وحيدة البعد. فالآلهة تتضمن الخلقي بالفعل، لكنها متعينة في آن بما هي متشخصة في خاصيتها، وذات فردية ثرية. وفي هذه الفردية الثرية لا يكون الجد خاصية ضرورية، بل هو بالأحرى حر في جزئية ظهوره الخارجي. ويمكن أن يرتمي في ممارسة غير جدية، ويبقى مع ذلك على ما هو عليه. فالقصص التي تبدو غير محترمة تناور على الآراء العامة حول طبائع الأشياء، وعلى خلق العالم إلخ... وهي تصدر عن تقاليد قديمة وآراء مجردة حول عملية (تفاعل) العناصر (الطبيعية). وما هو كلي في الرأي شابته الظلمة. لكن المناورة تدور حول ذلك. وفي هذا الطابع الخارجي وعدم النظام، يتم إيقاظ النظر في كلي العقل. أما في الدين الذي يكون لديه غاية محددة حاضرة، فعلى العكس يختفي كل اعتبار لكل وجهات نظر العقل النظرية. فالنظرية التي تتعلق بمثل هذا الكلي لا توجد في دين الغائية. فللإله فيه مضمون محدد. وهذا المضمون المحدد هو السلطان على العالم. إنها كلية حسية، وليست كلية خلقية وروحية، بل هي كلية واقعية.

فالإله الروماني، بما هو سلطان، نراه باعتباره «**حظاً عمومياً Fortuna publica**» في هذه الضرورة التي هي بالنسبة إلى الآخرين ضرورة باردة. والضرورة الحقيقية المحتوية على الغاية الرومية ذاتها هي روما، هي السلطان الذي هو ذات إلهية مقدسة. وروما السائدة هذه في شكل إله حاكم، هي جوبيتار كابيتولينوس (أكبر معبد لجوبيتار)، جوبيتار متعين. ذلك أنه يوجد الكثير من جوبيتار، ويوجد بحق 300 جوفاس (آلهة السماء). وجوبيتار كابيتولينوس ليس دزويس أبا الآلهة والبشر، بل ليس له إلا معنى السلطان. وغايته، في العالم وفي الشعب الروماني، هي أن يحقق هذه الغاية. فالشعب الروماني هو الأسرة العامة، في حين أن الكثير من الأسر كانت الغاية الإلهية في دين الجمال، وبالمقابل ففي دين الواحد (اليهودي) كانت الغاية أسرة واحدة.

**. وهذا الإله ليس هو الإله الواحد الروحي الحقيقي. ولهذه العلة بالذات تقع وحدة السلطان هذه خارج المتشخص. فالقوة ليست إلا قوة مجردة، إلا قوة، إنها ليست تنظيما عقلانياً أو كلا في ذاتها. ولهذه العلة بالذات يبدو المتشخص كذلك بوصفه شيئاً خارج الواحد شيئاً يقع خارج صاحب السلطان.

فتارة يبدو هذا المتشخص كذلك على مثال الآلهة اليونانية أو هو قد أصبح يوضع لاحقاً من قبل الرومانيين أنفسهم مساوياً للآلهة اليونانية. وعلى هذا النحو يجد اليونانيون آلهتهم عند الفرس أو عند السوريين والبابليين. وهو ما كان في آن مختلفاً عن الحدس الحقيقي وخاصية آلهتهم، أعني مجرد كلية سطحية.

وبصورة عامة، فإن الآلهة الرومانية المتشخصة، أو الكثير منها، هي نفسها آلهة اليونانيين. لكنها مع ذلك لم يكن لها هذه الفردية الجميلة والحرة، بل هي تبدو بنحو ما آلهة باهتة. فلا نعلم من أين أتت، أو أننا نعلم في الحقيقة أنها قد صُنعت في أحداث معينة. ثم إنه علينا دون شك أن نميز كيف أن الشعراء المتأخرين، مثل فرجيل وهوراس، تلقوا الآلهة اليونانية في نظمهم المفتعل باعتباره محاكاة فاقدة للحياة. فلا يوجد فيها ذلك الوعي وهذه الإنسانية، أي ما هو جوهري في البشر كما في الآلهة، وفي الآلهة كما في البشر. إنها آلهة تظهر وكأنها آلات فاقدة للروح، وكأنها آلهة حصاة لا تنتسب إلى روح جميل وحر، وإلى خيال جميل وحر. ومن جنسها كذلك أعمال الفرنسيين الحديثة بوصفها تحصل أشكالاً جلدية وآلات. لذلك فلها خاصة أشكال الآلهة الرومانية التي تعبر عن الآلهة الحديثة، أكثر من تعبيرها عن الآلهة اليونانية، لأن تلك الآلهة يغلب على ظهورها، ظهور آلهة الحصاة التي لا تنتسب إلى الخيال الحر والحي.

وبالإضافة إلى هذه الآلهة الشخصية التي تظهر مشتركة مع اليونانيين، كان للرومانيين الكثير من الآلهة ومن الخدمات الدينية الذاتية لهم. فالسلطان هو غاية المواطن. لكن الفرد لا يستنفده هذا الغرض. فله كذلك غايات خاصة. ذلك أن الغايات الخاصة، تقع خارج هذه الغاية المجردة.

لكن الغايات الخاصة أصبحت غايات خاصة مبتذلة تمام الابتذال. إنها خصوصية الإنسان العادية بحسب الجوانب المتعددة لحاجاته أو لعلاقته بالطبيعة التي تظهر هنا. فالإلهي ليس

هذه الفردية العينية– فليس مجرد حاكم، والآلهة آلهة ميتة وهي عديمة الحياة والروح، أو هي لم تعد أبداً آلهة مستعارة. فالخصوصية متخلصة من تلك الكلية. ومن ثم فهي لذاتها عادية تماماً، وهي خصوصية الإنسان المبتذلة. وتلك هي الغاية بالنسبة إلى الإنسان. وهي في هذه الدائرة خاصية إلهية. وغاية الإنسان والإلهي شيء واحد، لكن وحدتهما هي وحدة فكرة الغاية الخارجية. وإذن فالغايات الإنسانية تعتبر غايات إلهية. وبالتالي، فهي غايات بالنسبة إلى القوى الإلهية. وإذن فلدينا عدة آلهة خاصة، آلهة شديدة الابتذال.

وهكذا نرى من جانب أول هذه القوة الكلية التي هي السلطان. ففي هذه القوة تتم التضحية بالأفراد الذين ليسوا بذوي قيمة بما هم أفراد، والجانب الثاني المحدد يقع خارج الأفراد لأن تلك الوحدة، الإله، هي المجرد. والإنساني هو بالجوهر غاية، وتحقيق الإله بمضمون هو الإنساني.

ويوجد في الدرجة السابقة، في دين الجمال، قوى خلقية حرة وكلية هي موضوع التكريم. ورغم أنها قوى محدودة، فإنها مع ذلك مضمون موجود في ذاته ولذاته وأهداف الأفراد تنحل في ملاحظتها بالذات، فيحرم الفرد من ضروريه، وحاجاته. فهذه القوى الخلقية حرة والفرد يحرر ذاته فيها. ولهذه العلة بالذات، فهو يحتفل بتماهيه معها، ويستمتع لأجلها. وهو جدير بنفس ما هي به جديرة. ذلك أنه ليس له شيء ضدها. وهو ليس هدفاً لذاته في ضروريه وحاجاته، وخاصة في خصوصيته. وغاياته الخاصة لا يسأل عن نجاحها إلا النبوءات، أو هو يتخلى عنها عند الضرورة. وليس للغايات الجزئية هنا أولاً إلا دلالة الموجود السلبي الذي ليس هو موجوداً في ذاته ولذاته.

لكن أنانية القائمين بالتكريم في دين السعادة الذين يشهدون أنفسهم في آلهتهم العملية باعتبارهم القوة، والذين يبحثون فيها ومنها عن إشباع مصالحهم الذاتية. فالأنانية لها الإحساس بتبعيتها وبالذات لأنها ببساطة متناهية، فإن هذا الإحساس ذاتي لها. فالشرقي يعيش في النور، والهندي الذي يغرق وعيه بالذات في البراهمان، واليوناني الذي يتنازل في الضرورة عن غاياته الخاصة ويشهد ذاته في القوى الخاصة المتحدة معه والتي هي صديقة له ومروحنة له ومحيية، يحيا في دينه من دون الإحساس بتبعيته. إنه بالأحرى حر في ذلك، وحر إزاء ربه، ولا يجد حريته إلا في ذاته، ولا يكون تابعاً إلا خارج دينه، أما فيه فهو قد تخلص

من تبعيته. لكن الأنانية والضرورة والحاجة والسعادة الذاتية وطيب العيش هي جميعاً ما يريده لنفسه وما يحفظه ويحس به ويقلقه ويصدر عن شعوره بالتبعية لمصالحه. فالسلطان على هذه المصالح له دلالة إيجابية، بل هو مصلحة بالنسبة إلى الذات، إذ هي ينبغي أن تحقق غاياتها. وبهذا المعنى فليس لهذه الآلهة إلا دلالة الوسيلة لتحقيق الغايات. وهذا هو الخداع والنفاق في هذا التواضع، ذلك أن أهدافه ينبغي أن تكون مضمون هذه القوة وغايتها. ومن ثم فهذا الوعي لا يتعامل في الدين تعاملاً نظرياً، أعني بحدس حر للموضوعية والتكريم لهذه القوى، بل هو يتعامل معه بأنانية عملية تعامل التحقيق المطلوب لجزئية هذه الحياة. فالحصاة هي التي تضع في هذا الدين غاياتها المتناهية بواسطة ما وضعته بوحدانية البعد وباقتصار تمسكها على مصلحتها، من أجل مثل هذه المجردات والجزئيات دون غرق في الضرورة، والانحلال في العقل. وعلى هذا النحو تظهر الغايات العملية والحاجات وكذلك القوى بوصفها آلهة. ومضمون هذه الآلهة هو بالذات الفائدة العملية. إنها تخدم الحاجات العادية. وكذلك يكون الأمر.

***. **في تمام الفردية العينية**. فآلهة الأسر تنتسب إلى المواطن الفردي. أما اللارن (آلهة الحماية) فهي على العكس ذات صلة بالأخلاق الطبيعية وبالتقوى وبأخلاق الوحدة الأسرية. وتوجد آلهة أخرى لها مضمون، آلهة تنتسب إلى الفوائد المجردة وذات خصوصية أكثر.

2- ولما كانت هذه الحياة، وفعل البشر، تتضمن شكلاً يكون على الأقل من دون سلبية الشر، فإن إشباع هذه الحاجات يكون حالة طبيعية بسيطة ومريحة وغير معقدة. وعند الرومان يحوم زمان المريخ (ساتورن) حول حال البراءة وإشباع الحاجات المناسبة. لذلك فهي تبدو مجموعة من الآلهة. وبذلك كان للرومان الكثير من الأعياد، وكان لهم مجموعة من الآلهة التي تتعلق بخصب الأرض، وكذلك بحذق البشر على تحصيل حاجاتهم الطبيعية. من ذلك نجد جوبيتار بستور (صانع الخبز)، ونجد أن فن صنع الخبز الفن الذي يعتبر فناً إلهياً وقوته تعد قوة جوهرية. كما أن **فورماكس** أي الفرن الذي تجفف فيه الحبوب كانت إلهة حقيقية. وفاستا هي نار الفرن الذي ينضج الخبز، ثم هي مثل هاستيا التي لها دلالة سامية تحفظها وهي ذات صلة بتقوى الأسرة. وللرومان أعياد الخنزير والنوم والثور. وفي سكناهم يحاول الرومانيون أن يستميلوا إله الرعاة الذي يمد الماشية بالغذاء المقوي، ويأمرون الرعاة

الذين في رعايتهم أن يحموا ماشيتهم من الأضرار. كما أن لهم آلهة الفنون التي لها صلة بالدولة، على سبيل المثال يونيو مونيتا إلهة (العملة) وحماية الأسرة، حيث إن العملة تعد أمراً جوهرياً بالنسبة إلى الحياة المشتركة.

ولكن عندما يكون الأمر متعلقاً بمثل هذه الغايات المتناهية، مثل أحوال الدولة وعلاقاتها وتقوية ما له صلة بحاجة الإنسان الضرورية وبتقدم الإنسان ورفاهيته، أي بما هو الأسمى وبما له صلة بالنجاح والوجود لواقع مباشر هو بما هو، لا يمكن أن يكون بسبب مضمونه إلا أمراً عرضياً، فإنه يتحدد ما يقابل المفيد والمتين أي الضار والفاشل. وبالنظر إلى الغايات المتناهية والأحوال، يكون الإنسان تابعا. فما للإنسان وما يستمتع به ويملكه هو وجود إيجابي. لكن الإنسان يكون في القيد والنقص خاضعاً لقوة الغير. أما في ما هو سلبي من نفس الأمور فيشعر بالتبعية. والتطور الصحيح لهذا الشعور يؤدي إلى تكريم قوة الضار والضرار- أي عبادة الشيطان. وهذه الدرجة لم تصل إلى تجريد الشيطان والضرار والشر في ذاته ولذاته هذه، لأن خصائص هذه الأضرار ذات حاضرة ومتناهية وذات مضمون محدود. إنما هي لا تتجاوز كونها أضراراً خاصة ونقصا فيخشاها الإنسان ويكرمها. وما هو عيني ومتناه هو حال وواقع سابق، ونوع وكيفية من الوجود يمكن أن يحيط به الاستيرياء باعتباره كلياً خارجياً مثل السلم (باكس) بعد والسكينة (ترانكيليتاس) والإله فاكونا. وذلك هو ما حدده فقر الخيال الروماني. لكن مثل هذه القوى الاستعارية المبتذلة هي بصورة أفضل وجوهرياً تلك الآلهة التي تكون خاصيتها الأساسية هي النقص والضرر. من ذلك أن الرومانيين خصصوا نصبا للطاعون وللحمى وللهم، وكرموا الجوع وحرائق الحبوب. ففي دين الفن الحميم، يكون جانب الخوف هذا منكمشاً أمام ما يجلب الشقاء. فقوى ما تحت الارض التي يمكن أن تعتبر عدوة ومخيفة هي المنتقمات، والقوى طيبة الرعاية.

ومن العسير بالنسبة إلينا أن نتصور أن مثل هذه القوى يمكن أن تكرم بوصفها آلهة. فكل تحديد للألوهية يخرج عن هذه التصورات، وليس إلا الإحساس بالتبعية والخوف هو الذي يمكن أن يكون موضوعياً في مثل هذه الأمور. إنه فقدان تام لكل فكرة. وهو انحراف عن كل حقيقة لا يمكن أن يناسب إلا مثل هذا الانحطاط. ولا يمكن أن نرى مثل هذه الظاهرة إلا بوصفها صادرة عن روح غارق تماماً في النفي المتناهي والمباشر، وهي إذن تعد آلهة مثلما

تعد المهارات التي تتعلق بالحاجات الأكثر مباشرة وبسدها آلهة عند الرومانيين. فالروح نسي كل ما هو باطن وكلي من الفكر، وهو بالتدرج يغرق في وضعيات الحياة العادية والخروج من ذاته. وليس السمو عنده شيئاً آخر غير الحصاة تامة الطابع الشكلي. وهو يتصور الأحوال والوجود المباشر بكيفيته وأسلوبه في صورة، ولا يعلم أي كيفية أخرى من المدد القيامي.

وفي وضعية القوة المبتذلة هذه حيث تعد القوة بالنسبة إلى الرومانيين القوة التي بيدها مثل هذه الغايات المتناهية والوضعية المباشرة والفعلية والخارجية هي سعادة الإمبراطورية الرومانية ويماثلها حينئذ القوة الحاضرة لمثل هذه الغايات للحاضر الفردي لسعادة من هذا النوع- سعادة القيصر التي هي بيده بدلاً من عبادة الإله. فالقيصر هذا الفرد المهول كان ذا سلطان عديم القانون على حياة الأفراد وسعادتهم، وعلى المدن والدول. إنه كان قوة بعيدة المدى مثل قوة روبيجو (**تشخيص إله الزرع والأمراض الزراعية يمرض ويشفي**). فالمجاعات وغيرها من النوائب العلنية خاضعة لسلطانه، بل أكثر من ذلك، فمنزلة الإنسان ومولده وثروته ونبله كل ذلك هو الذي يعمله. وحتى في ما يتعلق بالقانون الشكلي الذي استعمل الروح الروماني الكثير من الطاقة لتطويره، فإن له عليه اليد الطولى (السلطان الأعلى).

لكن كل الآلهة الخاصة من جانب ثان، خضعت من جديد للقوة الحقيقية والكلية. فقد نكصت ضد ما هو ببساطة قوة سلطة جوهرية وكلية، وعظم الإمبراطورية التي تشمل كل العالم المتحضر المعروف. ففي هذه الكلية كان مصير التعين الإلهي الذي يقبل هذه الكلية المجردة قد خضع لها مثلما اضطهدت كذلك أرواح الشعوب الفردية الإلهية تحت سلطان مجرد. وقد حصل ذلك أيضاً بخاصيات كثيرة عينية. فعند شيشرون[1] نجد هذا الاسترياء البارد حول الآلهة. وللاسترياء هنا سلطان ذاتي عليها. فهو يجمعها من حيث أنسابها ومصائرها وأفعالها إلخ،، ويقص عن الكثير من الفولكانا والأبولو والجوبيتار ويضعها معا. وذلك هو الاسترياء الذي يقوم بمقارنات فيجعل من ثم الشكل الثابت مشكوكا ومتأرجحا. فالاخبار التي يقدمها في مصنفه «في الطبيعة الإلهية» (دي ناتورا ديوروم) هي بمنظور آخر ذات أهمية عظمى، على سبيل المثال حول نشأة الخرافات. لكن الآلهة وقع الحط منها بذلك وبسبب الاسترياء والعرض المحدد تم وضع عدم الايمان والريبة.

---

(1) شيشرون فيلسوف روماني خطيب مفوه ورجل دولة 106– 43 قبل الميلاد.

ولكن الحاجة الدينية الكلية كانت في الجانب الثاني كذلك وفي آن السلطة المضطهدة للمصير الروماني ما يجمع الآلهة الفردية في وحدة. فروما مجمع آلهة، إذ تتجاور الآلهة فيها وينظر بعضها إلى بعض شزراً، وهي خاضعة للإله الواحد جوبيتار كابتولينوس.

وقد غزا الرومانيون اليونان الكبرى ومصر إلخ... ونهبوا المعابد. وقد رأينا حمولات السفن الكاملة من الآلهة التي سربت إلى روما. وبذلك فقد أصبحت روما مجمع الأديان كلها اليونانية والفارسية والمصرية والمسيحية ودين المثرادينيين. ففي روما نجد هذا التسامح، وفيها تتجاور كل الأديان وتتمازج. فهم أغاروا على كل الأديان، فأنتجت الوضعية بجملتها خليطاً تتداخل فيه كل أنواع العبادات فأصبح الشكل الذي ينتسب إلى الفن مفقوداً.

3- مناسك العبادة

يكمن طابع مناسك العبادة وخاصيتها في ما سبق الكلام عليه: إنها خدمة الإله من أجل غاية، وهذه الغاية غاية إنسانية. ومضمونها لا ينطلق من الإله، إن صح التعبير- فهو ليس مضمون طبيعته ما هي- بل هو ينطلق من الإنسان، مما هي غايته.

لذلك فعلينا أن ننظر في تشكل هذه الآلهة تشكلها الذي لا يكاد يختلف عن عبادتها. ذلك أن هذا الفرق والعبادة الحرة يضع حقيقة موجود في ذاته ولذاته، حقيقة إلهي كلي وموضوعي وحقيقي ومتقدم الوجود، بفضل مضمونه، على الحاجة الذاتية الخاصة القائمة لذاتها. ومن ثم فالعبادة هي العملية التي يحقق بها الفرد استمتاعه، والتي تمكنه من احتفاله بتماهيه مع ذاته.

لكن الاهتمام بالمصلحة هنا ينطلق من الذات ومن الحاجة المضطرة. والتبعية لهذه الحاجة تولد التوقي. والعبادة هي وضع سلطان من أجل المساعدة، ومن أجل حاجة الذات. وإذن فهذه الآلهة لها لذاتها أصل ومنبع، وبمعنى ما، فلها وجود مقصور على التكريم في الأعياد، ولا يكاد يكون لها وجود في تصور قيام ذاتي لها، بل هي تستمد هذا القيام من اشرئباب الإنسان وأمله في التغلب على الحاجة، بفضل قوتها، وفي تحصيل سد حاجاته منها، وليس ذلك إلا القسم الثاني من العبادة. وذلك الجانب الموضوعي الآخر يقع في العبادة نفسها.

وهكذا إذن فهذا الدين هو دين التبعية والإحساس بها. وفي مثل هذا الإحساس بالتبعية

نجد عدم حرية صاحب السلطة. فالإنسان يعلم أنه حر. لكن ما به يملك الفرد نفسه يبقى غاية توجد خارجه، بل أكثر من ذلك، فإن ذلك هو الغايات الخاصة التي هي بالذات ما يأخذه بعين الاعتبار يوجد الاحساس بالتبعية.

ونجد هنا جوهرياً العقد الخرافي، لأن الأمر يتعلق بأهداف وموضوعات محدودة ومتناهية، ونجد أصناف العقد الخرافي التي يتعامل معها بوصفها مطلقة، وهي بمقتضى مضمونها محدودة. فالعقد الخرافي هو عامة ذلك الذي يجعل أمراً متناهياً وخارجياً وواقعاً مباشراً عادياً بما هو كذلك، يجعله قوة ومددا قيامياً، فينطلق من الطابع المضطهد للروح، ومن إحساسه بالتبعية في غاياته.

وهكذا فقد كان للرومان رِعدة إزاء مجهول يصحبهم وهو عديم التحديد، وعديم الوعي. وكانوا قد رأوا شيئاً ملغزاً بصورة تامة، وأحسوا بقشعريرة غير محددة تحركهم، وتجنبوا أمراً غير مفهوم يعتبرونه شيئاً ساميا. أما اليونان، فإنهم على العكس، قد جعلوا كل شيء واضحاً وكونوا بخصوص كل العلاقات أسطورة جميلة وثرية روحانياً.

وقد شهر شيشرون الرومان فوصفهم بأنهم الأمة الأكثر تقوى، الأمة التي تفكر خاصة في الآلهة، وأنهم يعملون كل شيء بالدين ويشكرون الآلهة على كل شيء. وهذا موجود بالفعل. فهذا الباطن المجرد وكلية الغاية هذه التي هي مصير يُغصب فيه الفرد الخاص والأخلاق وإنسانية الفرد، ليس حضوراً عينياً موجوداً، ولم يكن بحاجة إلى أن يتطور- فهذه الكلية والباطن هي الأساس. ومن ثم فأن يتعلق كل شيء بهذا الباطن شيء موجود في كل دين. من ذلك كذلك أن شيشرون قد استنتج بصورة تامة معنى الروح الرومانية من فعل «ربط=روليجاري»، ذلك أن الدين بالنسبة إلى الرومان كان أمراً رابطا ومسيطرا في كل العلاقات.

لكن هذا الباطن وهذا السامي والكلي، ليس هو في آن إلا شكلا. أما المضمون وغاية هذه السلطة فإنها الغاية الإنسانية التي توجد بفضل الإنسان. فالرومانيون يجلون الآلهة، لأنهم يستعملونها، ويجلونها عندما يستعملونها، وخاصة في حالات الاحتياج والحرب. وإيراد آلهة جديدة حصل في زمان الاحتياج والحصر، أو بسبب النذور. فالاحتياج عندهم هو بصورة عامة نظرية الربوبية. ومن ذلك كذلك أن النبوءة وكتب الأسرار تعد شيئاً سامياً

ينبغي للشعب أن يطلب منها ما عليه عمله، أو ما ينبغي أن يحصل حتى تتم الفائدة. ومثل هذه الاجراءات توجد بين يدي الدولة والحكام.

وليس هذا الدين عامة بالدين السياسي، بمعنى أن الشعب، كما في كل الأديان التي رأينا إلى حد الآن. يجد الوعي الأسمى بدولته وبأخلاقه في الدين، ويكون مدينا للآلهة بالمؤسسات العامة للدولة، مثل الزراعة والملكية والزواج، بل إن إجلال الآلهة وشكرانها مرتبط عندهم بعضه بحالات جزئية ومحددة، على سبيل المثال الحماية من المصائب– وبعضها الآخر يرتبط بابتذال بالسلطة العامة وأعمال الدولة. ويندرج التدين عامة بكيفية متناهية في غايات متناهية، بختمها وبقرار الحسم فيها.

وهكذا فالضرورة عامة متخيلة بالنسبة إلى التشخص العيني المحسوس. إنها إلهية. وقد نشأ مع العقد الخرافي، بوصفه مماهياً للتفكر، دائرة من النبوءات والتطيرات وكتب الأسرار التي تخدم من ناحية أولى أهداف الدولة، ومن ناحية ثانية المصالح الخاصة. فالفرد يخضع من ناحية أولى وبصورة عامة إلى السلطان والحظ العام، ومن ناحية ثانية تؤخذ الغايات الإنسانية بعين الاعتبار فيكون للذات الإنسانية قيمة قائمة بذاتها وجوهرية. وهذا التطرف ونقيضه هو ما تدور حوله الحياة الرومانية.

إن الفضيلة الرومانية (**دي ورتوس**) هي هذه الوطنية الباردة التي بمقتضاها يخدم الفرد بصورة تامة ما هو أمر الدولة والحكم. وانحطاط الفرد هذا بصورة عامة وهذه السلبية أوصلها الرومانيون كذلك إلى الحدس وهي تكوّن الميزة الجوهرية في ألعابهم الدينية.

ففي الدين الذي يخلو من النظرية (العقيدة)، فإن حقيقة الآلهة ما هي توضع تحت ناظر البشر، بفضل عروض الأعياد والعروض المسرحية خاصة. لذلك فإن للعروض المسرحية عند الرومانيين أهمية أخرى مختلفة تماماً عما يوجد عندنا. وخاصية هذه العروض عند القدامى هي عملية قوى المدد القيامي، وجلب الحياة الإلهية في حركتها وعملها لتعرض أمام الحدس. وإجلال صور الآلهة وعبادتها لهما نفس الدور بخصوص سكونها، وفي وجودها إزاء ذاتها. وحركة الإله يحتوي عليها القص والأسطورة. لكن ذلك وُضع حصراً للباطن والتصور الذاتي. وحينئذ فكما أن تصور الإله في سكونه يتحول إلى عمل فني وكيفية الحدس الشاهد المباشر، فكذلك يتطور تصور العمل الإلهي إلى عرض خارجي في مسرحيات. ولم

يكن مثل هذا الحدس عند الرومانيين في موطنه الأصلي، ولم ينم في أرضهم وعلى أرضيتهم، بل إنهم لتلقيهم إياه من أصل أجنبي – كما رأينا ذلك عند سينيكا[1]– عاجوا به إلى جحور، فصيروه مهولاً ومفزعاً، من دون أن يحققوا الملاءمة بينه وبين الفكرة الخلقية والإلهية. كما أنهم حقاً لم يأخذوا إلا الكوميديا اليونانية المتأخرة، مقتصرين على المشاهد المنحرفة خلقياً، المشاهد المتصلة بعرض العلاقات الخاصة بين الأب والأبناء والقحاب والعبيد.

وهذا الغرق في الغايات المتناهية لم يكن بالوسع أن يوجد الحدس الرفيع للأخلاق والافعال الإلهية، أو الحدس النظري لقوى المدد القيامي، كما لم يكن بالوسع أن توجد أعمال كان يمكن أن تعنيهم نظرياً، بما هم متفرجون، من دون أن يوجد فيها هم عملي، ومن ثم فهي لم يكن بالوسع أن تكون إلا أمراً خارجياً وبدائياً، أو عند تحريكهم، فإنها لا تكون إلا واقعاً قبيحا.

أما في المسرحيات اليونانية، فإن ما يُعبر عنه كان هو الأمر الأساسي، وكانت شخوص التمثيل تتخذ وضعاً هادئاً وجميلاً، ولم يكن لأقنعة الوجوه المحاكية وجود، بل إن المؤثر كان البعد الروحي من العرض. أما عند الرومانيين فعلى العكس، كانت المحاكاة الإشارية هي الأمر الأساسي. وهي تعبير عما لا يقبل المضاهاة بالمحاكاة الإشارية مباشرة ويقبل أن يوضع في تعبير لغوي.

لكن الأكثر تفضيلاً من مسرحياتهم، لم يكن غير مجازر الحيوانات والبشر، والغوص في بحار من الدم والمعارك التي رهانها الموت والحياة. إنها بنحو ما في ذروة ما يمكن للروميين أن يرفعوه إلى الحدس. ولا وجود لأي هم خلقي في ذلك، ولا صدام تراجيدياً يكون في مضمونه نحس أو محتوى خلقي. والمتفرجون الذين يقتصر همهم على اللهو لا يطلبون مشاهدة قصة روحية، بل يريدون مشاهدة قصة حقيقية وبالفعل، قصة من النوع الذي تحول إلى المتناهي، أعني، على التعيين، موتاً جافا وطبيعياً، تلك القصة الخاوية من المضمون والتي هي عصارة العالم الخارجي. ويدفع بهذه المسرحيات عند الرومانيين حتى تصل إلى المريع، بحيث إنه قد قتل مئآت من البشر، وما بين أربعمائة إلى خمسمائة لبوءة ونمر وفيل وكركدن، قتلهم أناس هم بدورهم ينبغي أن يقتل بعضهم البعض في المعارك التي ينبغي أن تجري بينهم. وما

---

(1) فيلسوف روماني رواقي من إسبانيا عاش بين 4 قبل الميلاد و60 بعده.

يعرض هنا أمام الناظر هو بالجوهر قصة الموت الباردة وعديمة الروح، بإرادة متحكمة فاقدة للعقل، إرادة تجعل الآخرين متعة للناظرين. والضرورة هي مجرد تحكم وقتل دون مضمون، قتل لا يتجاوز كونه محتوى ذاته. إن ذلك وحدس المصير هو الأسمى، والموت البارد بسبب التحكم الخاوي، وليس الموت الطبيعي، وليس الموت بسبب الضرورة الخارجية للوضعيات، وليس الموت نتيجة إهانة شيء خلقي، بل الموت هو إذن الفضيلة الوحيدة التي يمكن للنبلاء الرومانيين ممارستها. وهم يقاسمون ذلك مع العبيد المجرمين المحكوم عليهم بالإعدام. كان ذلك قتلا باردا يستعمل للفرجة (متعة النظر) وعدمية الفردية الإنسانية، وانعدام قيمة الفرد الذي ليس له أدنى قيمة خلقية، ويسمح بأن يشاهد مشاهدة الجحر، والمصير الخاوي فيكون سلوكه مع الإنسان السلوك العرضي والتحكم الأعمى.

إن لهذا الحد الأقصى الذي للمصير الخاوي، المصير الذي يخضع فيه الفرد، المصير الذي وجد أخيراً في قوة القيصر التحكمية والصدامية وعديمة الأخلاق، وجد عرضه الشخصي، هو الحد الأقصى الآخر وهو القيمة الجزئية للذاتية الخالصة. فالقوة هي من ناحية أولى قوة عمياء، والروح ما يزال غير متصالح، ولم يصل إلى التناغم، ومن ثم فكلاهما بقي وحيد البعد، بالقياس إلى الآخر. وهذه القوة غاية، وهذه الغاية للإنساني والمتناهي هي السلطان على العالم، وتحقيق هذه الغاية هو حكم الإنسان، حكم الروماني.

إن أساس هذه الغاية الكلية بالمعنى الحقيقي علتها وموقعها في الوعي بالذات، وبذلك يوضع هذا القيام بالذات الذي للوعي بالذات. ذلك أن الغاية تطابق الوعي بالذات. فمن جانب أول نجد هذه اللامبالاة بالحياة العينية، ومن جانب ثان نجد هذه الحدة والجوانية التي هي في آن جوانية الإلهي، وكذلك جوانية الفرد، لكنها جوانية الفرد ذات التجريد المطلق.

وفي ذلك يكمن ما يمثل الميزة الأساسية لدى الرومانيين، وهي كون الشخص المجرد يحصل على مثل هذه الوجاهة. فالشخص المجرد شخص قانوني. وميزته المهمة هي إذن تنمية القانون وخاصية الملكية. وهذا القانون يقتصر على القانون القضائي، قانون الملكية. وتوجد قوانين أسمى: فلضمير الإنسان قانون. وهذا القانون هو كذلك قانون. لكنه يوجد أيضاً قانون أسمى بكثير هو قانون الأخلاق الخاصة والعامة. وهذا القانون لم يعد هنا موجوداً بمعناه العيني والحقيقي، بل إن القانون المجرد قانون الشخص، يتقوم حصراً بخاصية الملكية.

والشخصية موجودة لكنها تقتصر على الشخصية المجردة الذاتية بهذا المعنى الذي يحفظ هذه المنزلة العليا.

تلك هي المميزات الاساسية لدين الغائية هذا. وفيها نجد المراحل التي يمثل التوحيد بينها خاصية الدرجة الموالية، والأخيرة من الدين. فالمراحل التي تعينت فتفردت في دين الغائية الخارجية ولكن في علاقة. ولأجل ذلك بالذات تكون هذه المراحل في تناقض– (عندما) تتحد بمقتضى حقيقتها، هذه المراحل الحاضرة (هنا) حضوراً بلا روح فتنشأ خاصية دين الروح.

فالعالم الروماني هو نقطة الانتقال الأسمى والمهم إلى الدين المسيحي. وهو الحد الأوسط الذي لا غنى عنه. فما تطور في هذه الدرجة من الروح الديني، هو جانب الحقيقة الواقعة من الفكرة، وهو في ذاته، لعين ذلك، خاصيتها. فقد رأينا أولاً هذه الحقيقة الواقعة في الوحدة المباشرة، متضمنة مع الكلي. والآن نراها تصدر عنه محددة لذاتها وتنفصل عنه. وبذلك فهي الآن قد أصبحت تامة الوجود الخارجي في الأعيان، وحاصلة على التعين الفردي، لكنها بلغت من ثم أقصى درجات الاغتراب في تحولها إلى جملة في ذاتها عينها. والآن فما بقي، وما هو ضروري هو ما يلي: أن يعود هذا الوجود المتفرد وهذه الخاصية المحددة إلى الكلية، بحيث يبلغ خاصيته الحقيقية، فيتخلص من الطابع الخارجي، وتحفظ الفكرة بما هي فكرة من ثم خاصيتها التامة في ذاتها.

إن دين الغائية الخارجية يمثل، بمقتضى دلالته الباطنة، خاتمة الأديان المتناهية. فالحقيقة الواقعة المتناهية، تحتوي عامة على القول بأن مفهوم الإله موجود، وأنه موضوع، أعني أن هذا المفهوم هو الحقيقي بالنسبة إلى الوعي بالذات، ومن ثم فهو متحقق في الوعي بالذات في جانبه الذاتي.

إن هذا الوضع هو الآن ما ينبغي أن يصبح لذاته جملة مكتملة، وحينئذ فحسب يكون قادرا على أن يُتقبل في الكلية. وتقدم الخاصية في تكونها نحو الجملة المكتملة هو حينئذ ما حصل في العالم الروماني. ذلك أن ما حصل هنا هو الخاصية والعيني والمتناهي والجزئي المتفرد الذي هو في ذاته متنوع وخارجي وحالة فعلية ومملكة وحاضر، وليس موضوعية جميلة. ومن ثم بالذات فهو الذاتية التامة. فلا يعود التحدد إلى ذاته لتكون حاصلة في الذاتية، إلا

بفضل الغاية وخاصية التحدد. لكن التحدد متناه في المقام الأول. وهو بسبب العودة الذاتية تناه لا محدد (اللامتناهي الفاسد).

وعلينا أن نؤكد جانبين في هذا التناهي اللامحدود وأن نعلمهما: ما هو في ذاته، والظهور في التجربة الحسية.

وعندما ننظر في التحدد التام كما هو في ذاته، فإنه يكون الصورة المطلقة للمفهوم، وعلى التعيين، للمفهوم في تحدده العائد إلى ذاته. فليس المفهوم في المقام الأول إلا الكلي والمجرد، ولكنه هو هو من حيث هو ليس موضوعاً بعد كما هو في ذاته. والكلي حقيقي كما يتطابق مع ذاته بفضل التشخص، أعني بفضل وساطة التشخص والتحدد، وبفضل الظهور وتجاوز هذا التشخص ليعود إلى ذاته. فنفي النفي هذا هو الصورة المطلقة والذاتية الحقيقية واللامتناهية. إنه الحقيقة الواقعة بما لها من لاتناه.

وحينئذ ففي دين الغائية تكون هذه الصورة هي اللامتناهي، الصورة التي بلغت حدس الوعي بالذات. وهذه الصورة المطلقة هي خاصةً خاصيةُ الوعي بالذات ذاتها، خاصية الروح. وتلك هي أهمية الدين الروماني اللامتناهية وضرورته. فهذه الذاتية اللامتناهية التي هي الصورة اللامتناهية هي المرحلة العظمى التي حصلت للقوة. إنها القوة التي كانت ناقصة في الإله وفي المدد القيامي. وفي الحقيقة، فقد كان لدينا ذاتية في القوة. لكن القوة لم يكن لها إلا غايات جزئية، أو الكثير من الغايات الجزئية. ولم تكن غايتها قد أصبحت بعد لامتناهية، بل الهدف اللامتناهي لم يكن إلا للذاتية، أعني أنها كانت هدف ذاتها، ولم تكن إلا جوانية. وتلك الذاتية بما هي ذاتية هي غايتها. وخاصية الروح هذه هي بالتالي ما تم تحصيله في العالم الروماني.

لكن هذه الصورة المطلقة، عند النظر إليها من منظور التجربة الحسية ما تزال هنا معتبرة هذا الشخص المباشر المشار إليه والأسمى الذي يُرى على نحو متناه وهو من ثم الأشد سوءا. وكلما كان الروح والعبقرية غائصين إلى ما هو أعمق، كلما كان الخطأ مهولا. فالسطحية عندما تخطئ يكون خطؤها سطحياً وضعيفا. وما هو في ذاته عميق يكون كذلك الأكثر سوءا. وإذن فالشأن هو كذلك في هذا الاسترياء اللامتناهي. والصورة اللامتناهية، لكونها من دون محتوى، ومن دون مدد قيامي، فإن التناهي اللامقدر واللامحدود يكون المحدودية

التي تصبح مطلقة في تناهيها. إنها ما يبدو الحقيقة الواقعة في شكل آخر عند السوفسطائيين. ذلك أن هؤلاء يعتبرون الإنسان مقياس كل شيء، وبالتعيين الإنسان بمقتضى إرادته وإحساسه المباشرين، وبمقتضى غاياته واهتماماته. وفكر الإنسان بذاته هذا نراه معتبراً صالحاً في العالم الروماني ومرفوعا إلى رتبة الوجود والوعي بالعالم. والإقامة في التناهي وفي الجزئية هي في المقام الأول الاختفاء التام لكل حيوية جميلة وخلقية، والتحلل في تناهي الغرائز والمتعة اللحظية، والفجور. ويمثل مظهر هذه الدرجة التام مملكة الحيوان الإنساني التي يُسحب منها كل ما هو سام، وكل ما هو مدد قيامي. وهذا التشتت إلى مجرد وجودات متناهية وإلى غايات ومصالح، لا يمكن ببساطة إذن أن يتواصل إلا بواسطة ما هو في ذاته عنف لا محدود واستبداد فرد تكون وسيلته موت الأفراد، موتهم البارد وعديم الروح. ذلك أنه لا يمكن أن يقع نفيهم إلا بواسطة هذه الأداة، وأن يبقوا خاضعين للخوف. فالمستبد واحد. وهو هذا الإله الحاضر والفعلي وهو جزئية الإرادة بما هي سلطان على البقية من الأفراد ذات الكثرة اللامتناهية.

إن القيصر هو الإله. وهو الذات الإلهية الباطنة والكلية، كما تعين في فرديته العينية، وكما تجلى، وكما هو حاضر هنا. وهذا الفرد هو العين الصائرة إلى خاصية العينية التامة للقوة، ونزول الفكرة إلى الحاضر. ولكنه نزول على نحو يجعله يكون خسرانا لكليته الموجودة فيه، وخسرانا للحقيقة، وللوجود في ذاته ولذاته، ومن ثم للألوهية. فالكلي هرب، واللامتناهي تم تخيله في المتناهي، بحيث يكون المتناهي موضوع القضية ويكون الباقي ثابتاً وليس موضوعاً وضعاً سلبياً في اللامتناهي.

وحينئذ فتمام التناهي هذا هو في المقام الأول شقاء الروح وألمه المطلقان. وهو نقيضهما الأسمى في ذاته. وهذا التناقض غير متصالح. وهذا التعارض ليس محلولا. لكن الروح مفكر. وعندما يفقد ذاته في انعكاسه على ذاته هذا باعتباره قد صار تعينا ضائعا في الخارج، فإنه يعود إلى ذاته بوصفه مفكراً في ضياع ذاته هذا، فيكون منعكساً على ذاته وتكون ذاته قد أصبحت عنده في عمقه، بوصفها صورة لامتناهية، وباعتبارها ذاتية، لكن بوصفه مفكراً وليس بوصفه مباشراً، وقد استقر على القمة. ففي هذه الصورة المجردة يندرج بوصفه فيلسوفاً أو بصورة عامة باعتباره ألم الفضيلة طلباً للنجدة وتشبثا بها.

إن حل التناقض ومصالحته هما الحاجة الكلية. ولعلها ليست كذلك، إلا لكون هذا

التناهي الخارجي والمهمل قد تلقته كلية الفكر اللامتناهية، وبذلك طهرته من طابعه المباشر حتى تسمو به إلى صلوحية المدد القيامي. وبالعكس فينبغي لكلية الفكر اللامتناهية هذه التي ليس لها وجود خارجي، وليس لها صلوحية، أن تحفظ الواقع الحاضر والوعي بالذات، ومن ثم أن تصل إلى الوعي بالوعي وإلى الكلية، بحيث إن الإلهي يعد موجوداً في الأعيان بوصفه منتسباً إلى العالم وبوصفه حاضراً فيه، العالم الماثل أمامه ويعلم أن الإله والعالم متصالحان.

إن مجمع الآلهة (أولمب)، سماء الآلهة هذه، ودائرة الأشكال الجميلة هذه التي يتخيلها الوهم، تبين أن لنا في آن حياة حرة وخلقية، باعتبارنا أحراراً. لكننا روح شعب محدود. وحياة اليونانيين مشتتة بين كثير من الدويلات الصغيرة في هذا الكوكب الذي هو بدوره ليس إلا نقطة نور محدودة. وحتى يتحقق الوصول إلى الروحانية الحرة، ينبغي الآن تجاوز هذه المحدودية، وأن يصبح المصير الذي يحوم من بعد حول عالم الآلهة اليونانية وعلى حياة هذا الشعب، أن يصبح ذا قيمة بالنسبة إليهم، بحيث إن أرواح هذه الشعوب الحرة تنهدم. فالروح الحر ينبغي أن يدرك ذاته بوصفه روحاً خالصاً في ذاته ولذاته، وينبغي ألا يبقى معدودا مجرد روح خالص لليونانيين ولمواطني هذه الدولة، ولكل دولة وحدهم، بل إن الإنسان من حيث هو إنسان ينبغي أن يكون مدركاً لذاته بوصفه حراً، وأن يكون الإله إله كل البشر، الروح المحيط والكلي. وحينئذ فهذا المصير الذي يتجاوز التربية على الحريات الخاصة، والذي يضطهد أرواح الشعوب بحيث تكون الشعوب منفصلة عن الآلهة ويصلون إلى الوعي بضعفهم وبعجزهم من خلال القضاء على حياتهم السياسية من قبل قوة واحدة كلية- هذا المصير هو العالم الروماني ودينه. والغاية في دين الغائية هذا ليس شيئاً آخر غير الدولة الرومانية، بحيث إنها تكون القوة المجردة المسيطرة على أرواح الشعوب الأخرى. ففي مجمع الآلهة الروماني تُجمع آلهة كل الشعوب، وتفني بعضها البعض لتتحد. فالروح الروماني بوصفه هذا المصير، له تلك السعادة وتلك الحماسة اللتان أفنتا تلك الحياة الجميلة والوعي اللذين للأديان السابقة، وحطتا من كل الأشكال بأن فرضتا عليها الوحدة والتماثل. وهذه القوة المجردة هي التي أنتجت هذا الشقاء المهول والألم الكلي، الألم الذي كان ينبغي أن يكون ألم المخاض لميلاد دين الحقيقة. فالفرق بين الأحرار والعبيد زال بفضل قوة القيصر القادرة على كل شيء. فكل وضعية هدمت داخلياً وخارجياً. وقد حصل موت التناهي من

خلال خضوعه لحظ نفس المملكة الواحدة.

إن التلقي الحقيقي المدرك للتناهي في الكلية وحدس هذه الوحدة، لم يكن ممكنا أن يتطور داخل هذه الأديان، ولا أن ينشأ في العالم الروماني واليوناني. فتوبة العالم، والتخلص من التناهي، واليأس المسيطر على روح العالم لوجود الرضا بالزمانية والتناهي، كل ذلك ساعد في إعداد أرضية دين حقيقي وروحي، اعدادا ينبغي أن يحققه الإنسان حتى «يكتمل الزمان». وعندما كان مبدأ الفكر قد تطور بعد، لم يكن الكلي بعد قد أصبح في خلوص موضوع الوعي، كما تبين في الفكر الفلسفي، الوصل بين الخارج العادي عندما اعتبر الرواقيون العالم قد صدر عن النار. وبالأحرى فإن المصالحة لم يكن بالوسع أن تحصل إلا عند شعب يملك بصورة تامة الحدس المجرد للواحد، شعب نزع التناهي من ذاته تماماً حتى يستطيع من جديد تصوره. فالمبدأ الشرقي للتجريد الخالص كان ينبغي أن يتحد مع التناهي والعينية الغربية. والشعب اليهودي هو الذي حافظ على الإله، بوصفه الألم القديم للعالم. ذلك أن دين الألم المجرد هنا هو دين الرب الواحد ضد تجريده، وفيه حافظ لذلك على حقيقة الحياة الواقعة، باعتبارها عنادا لامتناهياً للوعي بالذات ومترابطاً في آن مع التجريد. إن اللعنة القديمة قد انحلت وتم اكتشاف الشفاء، وبالذات من خلال تحول التناهي من جانبه إلى أمر إيجابي، وسما إلى «**التناهي اللامتناهي**» فأصبح ذا قيمة.

الجزء الثاني:

الدين المطلق

وصلنا الآن إلى المفهوم المتحقق للدين، إلى الدين التام، حيث يكون المفهوم هو الذي وصل إلى ما أصبح موضوع ذاته. وقد حددنا الدين تحديداً دقيقاً باعتباره وعي الإله بذاته. والوعي بالذات له، من حيث هو وعي، موضوع، وهو واع بذاته فيه. وهذا الموضوع هو كذلك وعي، لكنه وعي بما هو موضوع، ومن ثم فهو وعي متناه، وعي بالإله، وعي بوعي، بوعي مطلق ومختلف. وفي ذلك يقع التحديد، ومن ثم التناهي. فالإله وعي بالذات، وهو يعلم ذاته في وعي مختلف عنه، وعي هو في ذاته وعي الإله، لكنه كذلك في ذاته، لكونه يعلم تماهيه مع الإله، وهو تماه يتم بواسطة نفي التناهي. وهذا المفهوم يكون مضمون الدين. فالإله هو: تمييز ذاته من ذاته، ليكون موضوعاً لذاته، لكنه ببساطة يكون في هذا المميز مماهياً لذاته- إنه الروح. والآن فقد تحقق هذا المفهوم، إذ إن الوعي يعلم هذا المضمون. وهو يعلم أنه ببساطة متلاحم بهذا المضمون: ففي المفهوم الذي هو مفهوم عملية الإله، هو نفس المرحلة. فالوعي المتناهي لا يعلم الإله إلا ما كان الإله يعلم ذاته فيه. وبذلك يكون الإله روحاً، وهو في الحقيقة روح أمته، أعني روح الأمة التي تعبده. ذلك هو الدين التام الذي أصبح مفهوماً موضوعياً. فهنا أصبح بينا ما الإله. إنه لم يبق ما وراء ومجهولا. ذلك أنه أنبأ البشر بمن هو. ولم يكن ذلك مجرد قصة خارجية، بل هي في الوعي. وهكذا فلدينا هنا دين التجلي الإلهي، من خلال علم الإله بذاته في الروح المتناهي. الإله ببساطة متجل. وتلك هي العلاقة هنا. وقد كان الانتقال متمثلاً في أننا قد رأينا كيف أن علم الإله هذا بما هو روح حر بمقتضى المحتوى، ما يزال مشوباً بالتناهي والمباشرة. وهذا المتناهي كان ينبغي أن يتواصل التخلص منه بفضل عمل الروح، إنه المعدوم. وقد رأينا كيف أن العدمية أصبحت جلية للوعي. فشقاء العالم وألمه كان الشرط والاعداد للجانب الذاتي من وعي الروح الحر، بما هو وعي الروح مطلق الحرية، ومن ثم الروح اللامتناهي.

وفي المقام الأول فنحن ما زلنا عند الكلي من هذه الدائرة.

١ - كلي هذا الدين

إن الدين المطلق هو أولاً الدين الجلي. والدين لا يكون جليا، ولا يظهر إلا عندما يكون مفهوم الدين لذاته، أو عندما يكون الدين قد أصبح مفهومه موضوعاً لذاته عينها، ليس مفهوماً ذا موضوعية محدودة أو متناهياً، بل إنه دين يكون بحسب مفهومه موضوعياً لذاته.

وبصورة أدق، فإنه يمكننا أن نعبر عن ذلك بالقول: إن الدين بمقتضى المفهوم الكلي هو الوعي بالجوهر المطلق. لكن الوعي مفرق. وبذلك فلنا أمران: وعي وجوهر مطلق. وهذان الأمران هما أولاً اغتراب في علاقة متناهية، علاقة الوعي الحسي والجوهر بمعنى آخر. فهما في علاقة متناهية بينهما. وما داما كلاهما بدورهما متناهيين، فإن الوعي لا يعلم من الجوهر المطلق إلا ما يعلمه منه بوصفه متناهياً، وليس بوصفه ما هو حقاً. فالإله هو ذاته وعي وتفريق لذاته في ذاته، وباعتباره وعياً، فهو كونه يقدم ذاته بوصفها موضوعاً لما نسميه جانب الوعي.

ها نحن إذن ما يزال لدينا أمران في الوعي يتعاملان بصورة متناهية وخارجية. وحينئذ لما يدرك الدين حالياً ذاته، فإن مضمونه وموضوعه هذا الكل الذي هو الوعي المتعلق بجوهره، والعلم بذاته بوصفه جوهرا، والجوهر بما هو جوهر ذاته، أعني أن الروح هو إذن موضوع في الدين. فلدينا إذن أمران: الوعي والموضوع، لكنهما في الدين المتحقق بذاته والذي هو متجل والذي أحاط بذاته علما، يكون الدين هو المضمون عينه وهو الموضوع وهذا الموضوع هو الجوهر العالم بذاته، هو الروح. وهنا أولاً يكون الروح بما هو روح موضوع الدين ومضمونه. ولا يكون الروح موجوداً إلا بالنسبة إلى الروح. ولما كان المضمون موضوعاً، فإنه، بماهو روح، يعلم ذاته ويفرقها ويعطيها عينها الجانب الثاني من الوعي الذاتي الذي يبدو متناهياً. إنه الدين الذي يكتمل بذاته. إنه الخاصية المجردة لهذه الفكرة، أو إن الدين هو في الحقيقة فكرة (مثال). ذلك أن الفكرة، بالمعنى الفلسفي، هي المفهوم الذي تكون ذاته موضوعه، أعني الذي له وجود عيني وواقع فعلي وموضوعية، والذي لم يعد الباطن أو الذاتي بل هو

«يتوضعن». لكن موضوعيته هي في آن عودته إلى ذاته، أو في حدود كوننا نسمي المفهوم غاية- هو الغاية التامة والمتحققة، والتي هي كذلك غاية موضوعية.

إن الدين موضوعه هو ما هو. وهو الوعي بالجوهر ذاته. إنه «يتوضعن» بذلك. إنه موجود مثلما كان أولاً، بوصفه مفهوماً، أو بوصفه ليس إلا مفهوماً، أو كما كان أولاً مفهومنا. فالدين المطلق هو المتجلي، الدين الذي تكون ذاته مضمونه، وتكون تمام تحققه.

إن الدين الذي هو الدين التام هو الدين الذي هو وجود الروح لذاته عينها، والذي جعل ذاته فيها موضوعية: إنه الدين المسيحي. ففيه يكون الروح الكلي غير قابل للفصل عن الروح الجزئي، ويكون فيه الروح اللامتناهي غير قابل للفصل عن الروح المتناهي. وتماهيهما المطلق هو هذا الدين، وهو مضمونه. فالقوة الكلية هي المدد القيامي التي بما هي في ذاتها ذات كذلك. وهذا هو وجوده في ذاته الموضوع الآن. ومن ثم فهو الذي يفرق ذاته عن ذاته فيقاسم الروح المتناهي العلم. ولكن نظراً إلى أنه مرحلة من ذاته، فإنه يبقى في ذاته، ويعود إلى ذاته، في مقاسمته ما ليس بمنقسم من ذاته.

إن علم الكلام (القول في الربوبية= الثيولوجيا) له عادة هذا المعنى المتمثل في أنه يتعلق بالإله، باعتباره من تطلب معرفته بما هو موضوع لا غير، ومن يبقى منفصلاً بإطلاق عن الوعي الذاتي. ومن ثم فهو موضوع خارجي مثله مثل الشمس والسماء إلخ... إنه موضوع الوعي حيث يكون للموضوع الخاصية الثابتة، خاصية كونه غيراً وخارجياً. وبالنقيض مع ذلك، يمكننا أن نقدم مفهوم الدين المطلق، بأنه يتمثل في أن ما يتعلق به الأمر ليس هذا الشيء الخارجي، بل هو الدين ذاته، أعني وحدة هذا التصور التي نسميها إلهاً، وحدته مع الذات.

ويمكننا أن نعتبر ذلك كذلك موقف العصر الحالي المتمثل في اعتبار الأمر متعلقاً بالدين والتدين والتقوى، حيث يكون عديم الصلة بالموضوع. فالبشر لهم أديان مختلفة. والأمر الرئيس هو أنه يكفي أن يكونوا أتقياء. ويمكن ألا نعلم الإله بوصفه موضوعاً، وألا نعرفه. والكيفية الذاتية والوضع هما ما يتعلق به الأمر، وما للشأن به صلة. وهذا الموقف هو ما علينا أن نعرفه في ما قيل. إنه موقف العصر. لكنه في آن تقدم تام الأهمية، فهو قد جعل مرحلة لامتناهية ذات قيمة وصلوحية. وهو يتمثل في كون وعي الذات بما هو مرحلة مطلقة قد أصبح معروفا. وعلى الجانبين نجد نفس المضمون. وهذا المضمون الواحد الذي هو التماهي

في ذاته[1] بين الجانبين هو الدين. إنه التقدم العظيم الذي حصل في عصرنا، التقدم المتمثل في أن الذاتية قد عُرفت بوصفها مرحلة مطلقة. وهذه خاصية جوهرية إلى حد كبير. والأمر يتعلق الآن بالكيفية التي نحددها بها.

وسنبدي ما يلي من الملاحظات حول هذا التقدم العظيم.

إن من خِلقة الدين في خاصية الوعي ما يجعل المضمون يقلوه، أو على الأقل يبقى أجنبيا عنه في ما يبدو. فالدين قد يكون له أي مضمون يريد، لكن مضمونه الثابت في موقف الوعي يقوم من حوله، كما أنه عندما تحصل خاصية التجلي فيه، فإن المضمون يبقى مع ذلك أمراً معطى وخارجياً بالنسبة إلينا. وهو يحصل بنوع من التصور يجعل المضمون الإلهي معطى فحسب، وليس أمراً معروفاً وانفعالياً ينبغي حفظه في العقد فحسب، ثم من جهة أخرى كذلك يتوجه الدين إلى ذاتية الشعور التي هي غاية العبادة وحصيلتها. ومن ثم فموقف الوعي ليس الموقف الوحيد. فالمتأمل يغرق بقلبه وتأمله وإرادته في الموضوع. وبذلك فالمتأمل يتجاوز من على هذه القمة، قمة تأمل، الفصل الذي يوجد في موقف الوعي. وهو يصل في موقف الوعي هذا كذلك إلى الذاتية، تلك اللاغربة وغرق الروح هذا في الأعماق التي هي ليست بعدا بل هي قرب وحضور.

لكن تجاوز الفصل هذا كذلك، يمكن، بعد ذلك، أن يكون مرة أخرى غريبا، بوصفه يتصور لطفا إلهياً يمد الإنسان بما هو أجنبي بتفضل يكون تعامله معه تعاملاً انفعاليا. وضد هذا الفصل تكون الخاصية معكوسة، بحيث إن الأمر يكون متعلقاً بالدين من حيث هو دين، أعني بالوعي الذاتي، ويكون فيه ما يريد الإله. وبذلك يحصل في الذات عدم فصل الذاتية والغير، والموضوعية، أو أن الذات تكون، بالنسبة إلى المحتوى كله، العلاقة الحقيقية جوهرياً. وبذلك فهذا الموقف يسمو بالذات إلى خاصية جوهرية. وهي خاصية مترابطة مع حرية الروح، بحيث إنه يعكسها، وإنه ليس موقفا لا يكون فيه موجوداً لدى ذاته. فمفهوم الدين المطلق يتضمن أن الدين، بما هو ما هو، يجعل ذاته موضوعية. لكن ذلك مقصور على المفهوم. فهذا المفهوم غير، والوعي بهذا المفهوم غير وهكذا فيمكن أن يوجد كذلك في دين المفهوم المطلق هذا الوجود في الذات. لكن الوعي غير. وهذا الجانب هو إذن الجانب من

---

(1) الأعمال هذا الوجود في الذات غيرها لاسون كما أوردناها في المتن.

الدين الذي يكون فيه خاصية أن ما يتعلق به الأمر فيه قد بلغ مرحلة الوعي، وصدر عنه. فالمفهوم هو بدوره ما يزال وحيد البعد، لأنه مأخوذ بوصفه ليس إلا في ذاته. كما أنه يكون هذا الشكل وحيد البعد حيثما تكون الذاتية نفسها وحيدة البعد، وليس لها إلا خاصية أحدهما، وليست إلا شكلاً لامتناهياً، الوعي الخالص بالذات وعلمه الخالص بذاته، وهو في ذاته عديم المضمون، لأن الدين بما هو دين لا يُكنه إلا بما هو في ذاته، وليس هو الدين الذي هو موضوعي، بل هو الدين الذي لا يزال غير حقيقي، وليس «متوضعنا»، وليس شكلاً يعطي لذاته مضموناً. فعدم الموضوعية هو عدم المضمون.

ومن حق الحقيقة أن يجد العلم في الدين مضمونه المطلق. لكنه هنا ليس حقيقياً بل هو مبتور. وبالتالي فينبغي أن يوجد مضمونه. وهذا المضمون يتحدد إذن بالخبرة الحسية بوصفه عرضياً ومتناهياً. ومن ثم فهو قد برز مع العصر الروماني، بوصفه ظاهرة برانية. فعصر القيصر الروماني له شبه بعصرنا. ذلك أن الذات كما هي قائمة، تكنه بوصفها لامتناهية، لكنها باعتبارها مجردة، فإنها تنقلب مباشرة إلى نقيضها، فلا تكون إلا متناهية ومحدودة. فالحرية ليست من ثم إلا تلك الحرية التي تعتبر موجودة بوصفها ما وراء واشرئباباً ينفي فرق الوعي فتُرفض من ثم المرحلة الجوهرية من الروح وتكون بذلك ذاتية فاقدة للروح.

الدين هو علم الروح لذاته بما هو روح، وبما هو علم خالص. فهو لا يعلم ذاته بوصفها روحاً، ومن ثم فهو ليس من المدد القيامي، بل هو علم ذاتي. لكن كونه ذلك فحسب ومن ثم بوصفه علماً محدوداً، لا يجعله بالنسبة إلى الذاتية ديناً متعيناً في شكل الذاتية عينها، أعني شكل العلم، بل هو وجود في الذات مباشر، أي ما يجده أولاً في ذاته، ومن ثم في معرفة ذاته بوصفها ببساطة لامتناهية. إنه الإحساس بتناهيه، ومن ثم فهو في آن اللاتناهي بما هو بالنسبة إليها وجودها في ذاتها الماورائي، قبالة وجودها لذاتها، إحساس الاشرئباب إلى ما وراء غير مفسر.

أما الدين المطلق فيتضمن خاصية الذاتية أو لاتناهي الصورة التي هي مماثلة للمدد القيامي. ويمكن أن نعلم ذلك وأن نسمي عقلاً خالصاً هذه الذاتية وهذه الصورة اللامتناهية وهذه المطاطية اللامتناهية للمدد القيامي، الذاتية التي تنفصل عن ذاتها في ذاتها فتجعلها موضوعاً، لأنها ذاتية المدد القيامي اللامتناهية التي تجعل ذاتها موضوعاً ومضموناً لذاتها. وفي هذا

المضمون ذاته ستكون الذات المتناهية بعد ذلك ثانية مختلفة عن الموضوع اللامتناهي. فالإله بما هو روح عندما يبقى على الهامش، وعندما لا يكون روح أمته الحي، فإنه لا يكون إلا ذا خاصية وحيدة البعد، هي خاصية الموضوع.

هذا هو المفهوم. إنه مفهوم الفكرة مفهوم الفكرة المطلقة. فالحقيقة الواقعة هي الآن الروح الذي يوجد بالنسبة إلى الروح، والذي تكون ذاته موضوعاً له. وبذلك يكون هذا الدين الدين الجلي. فالإله تجلى. والتجلي يعني حكم الصورة اللامتناهية التي تتحدد بوصفها وجوداً للغير. وإظهار الذات هذا ينتسب إلى جوهر الروح ذاته. فالروح الذي ليس جلياً ليس روحياً. وقد يقال: الإله خلق العالم. وهكذا يقال ذلك، لكأنه حدثٌ حصل ذات مرة، ولا يتكرر حدوثه، أو لكأن ذلك خاصية يمكن أن تحصل وألا تحصل، فيكون الإله وكأنه يمكن أن يتجلى أو ألا يتجلى، لكأن الأمر يتعلق بنحو ما بخاصية تحكمية وعرضية، وليس بخاصية منتسبة إلى مفهوم الإله. لكن الإله روح. وهو جوهرياً هذا التجلي الذاتي. إنه لم يخلق العالم مرة واحدة، بل هو الخالق السرمدي. وهو هذا التجلي الذاتي الأزلي، وهذا الفعل. وهذا هو مفهومه وخاصيته.

إن الدين المتجلي والذي هو روح بالنسبة إلى الروح هو، بما هو هو، دين الروح، وهو ليس منغلقا عن آخر يكون بصورة مؤقتة آخر، بل إن الإله يضع الآخر وينسخه في حركته السرمدية. فالروح هو ظهور الذات لذاتها هذا، وهذا هو فعله وحياته. إنه فعله الوحيد وهو ذاته، وليس الإله إلا فعله. فما الذي يجليه الإله، ويكون هو عينه هذا التجلي لذاته؟ إن ما يجليه الإله هو الصورة اللامتناهية. الذاتية المطلقة هي فعل التحديد، وذلك هو وضع الفروق ووضع المضمون. ومن ثم فما يجليه هو كونه القوة التي تعمل هذه الفروق في ذاتها. وهذا هو وجوده: أن يعمل هذه الفروق سرمدياً، وأن يستردها، وبذلك يبقى موجوداً عند ذاته. وما يتجلى هو ما يكون لغيره. تلك هي خاصية التجلي.

2- الدين المتجلي الوضعي

إن هذا الدين الذي هو جلي لذاته، هو ثانياً ليس الجلي فحسب، بل هو كذلك ما يسمى المتجلي. ونفهم بذلك أنه من ناحية أولى قد جلاه الإله، وأن الإله بنفسه أعلم الناس به، وأنه

بذلك من ناحية ثانية قد تجلى، فكان ديناً وضعياً[1]، بمعنى أنه جاء إلى الإنسان من خارجه، وأنه أُعطي له. ومن أجل هذه الخصوصية التي بفضلها أصبح ماثلاً أمام تصور الإنسان بصورة وضعية (إيجابية) ما هو موجود بالنسبة إلى الوعي، فصار هو نفسه أمراً موضوعياً. كان ينبغي أن يجيئنا كل شيء على نحو خارجي. وبهذا المعنى، فالحسي وضعي. وفي المقام الأول، فإنه لا شيء أكثر وضعية مما هو ماثل أمامنا في الحدس المباشر.

وكل ما هو روحي عامة يصلنا على هذا النحو متناهياً روحياً، وروحياً تاريخياً. وكيفية وجود الروحانية في الأعيان وفي الروحي المعين لذاته خارجياً، يكون كذلك وضعياً. وما هو سام وروحي خالص هو الخلقي، وقوانين الحرية. لكن ذلك بمقتضى طبيعته ليس هو بعد روحياً في الأعيان (في الخارج)، وليس متعيناً في الخارج وعرضياً، بل هو طبيعة الخلقي الخالص نفسه. لكن لهذا الدين كيفية وصول إلينا هي كذلك **كيفية** خارجية، وهي تحصل أولاً في التربية والتعليم وفي (تعليم) العقيدة: ففيها يقدم لنا الدين ويعرض علينا بحيث يصبح ذا قيمة صالحاً لدينا.

إن القوانين المدنية والقوانين العامة (قانون الدولة) هي كذلك أمر وضعي: إنها تجيئنا من خارجنا، وهي قوانين بالنسبة إلينا وذات صلوحية. إنها موجودة ليس على نحو يجعلنا نتركها ويمكننا ألا نبالي بها، بل هي بحيث تكون بالنسبة إلينا في طابعها الخارجي كذلك، وهي ذاتية وجوهرية، وينبغي أن تكون ملزمة بصورة ذاتية[2]. فعندما ندرك القانون ونعرفه ونجده عقلانياً وعندما تعاقب الجريمة، فإن ذلك ليس جوهرياً بالنسبة إلينا، بمعنى أنه يصح لدينا لأنه وضعي أو لأنه كذلك، بل هو يصح لدينا لأنه كذلك (موافق للباطن وعقلي). أما كونه وضعياً فذلك لا يحدد أبداً خاصيته وعقلانيته، وكونه ذاتياً لنا. وقوانين الحرية لها دائماً جانب وضعي، جانب الواقع الفعلي، والطابع الخارجي، والعرضية في ظهورها الخارجي. فكيفية العقاب تتعين في الأعيان، لكنها تتعين أكثر بكميتها. فالوضعي (من القانون) لا يمكن أبداً، أن تغيب فيه العقوبات. إنها ضرورية بإطلاق- بل إن هذه الخاصية الأخيرة، خاصية المباشرة أمر وضعي، أعني أنها ليست شيئاً عقلانياً. ففي العقوبات العدد الصحيح على سبيل

---

(1) تعليق المترجم: وضعي تعني هنا معطى من خارج وهو ما يناظر مصطلح نقلي في الأدبيات الدينية الإسلامية.

(2) تعليق المترجم: المقابلة الخلدونية الشهيرة بين ما يسميه الوازع الذاتي وما يسميه الوازع الأجنبي.

المثال هو المحدد، لكن العقل لا يمكن بواسطته أن نثبت ببساطة ما العادل في ذلك. فما هو وضعي بمقتضى طبعه، هو ما ليس بعقلي، وينبغي تحديده، وينبغي أن يحدد بكيفيته التي ليس فيها شيء عقلاني، أو أن يتضمنه في ذاته.

وضروري أن يكون في الدين المتجلي كذلك هذا الجانب. فإذن يحدث هنا أمر تاريخي وظاهر في الأعيان، فكذلك يوجد ما هو وضعي وعرضي، أي ما يكون كذا أو كذا. وكذلك في الدين، فإن ذلك يحصل.

لكن لا بد من التمييز. فالوضعي بما هو وضعي، الوضعي المجرد غير، والوضعي الذي يكون في صورة قانون الحرية وبوصفه كذلك غير. إن قانون الحرية ينبغي أن يكون صالحاً ليس لأنه هو من خاصية عقلانيتنا، بل لأنه عين هذه الخاصية. ومن ثم فهو ليس مجرد أمر وضعي، ولا مجرد أمر يعتبر صالحاً عندما يكون معلوماً بوصفه حائزاً على هذه الخاصية. كما أن الدين يبدو وضعياً في كل مضمون عقائده، لكن الدين لا ينبغي أن يبقى كذلك، ولا ينبغي أن يبقى من أمور التصور ومجرد أمر من أمور الذاكرة.

فما هو وضعي بالنظر إلى الشهادة على صحة الدين يتمثل في أن الوجه الخارجي ينبغي أن يشهد لحقيقة دين من الأديان، باعتباره ما ينبغي أن يصبح أساس حقيقته. وهكذا كان للدين ذات مرة شكل أمر وضعي، بما هو كذلك. من ذلك المعجزات والشهود الذين ينبغي أن يثبتوا ألوهية الفرد الذي يتجلى فيه الدين، ويثبتوا أن الفرد قد أعطى هذه العقيدة أو تلك. فالمعجزات تغيرات حسية، وتغييرات في الحسي يدركها الإنسان. وهذا الإدراك هو بدوره حسي لأنه إدراك تغيرات حسية. وبالنظر إلى هذا الأمر الوضعي، المعجزة، فقد سبق أن لاحظنا باكراً أنها يمكن أن تنتج حتما شهادة للإنسان الحسي، لكنها ليست إلا بداية شهادة، شهادة غير روحية لا يمكن للروحي أن يشهد له بواسطتها.

فالروحي من حيث هو روحي لا يمكن أن يُشهد له بوساطة ما ليس بروحي، بالحسي. والأمر الأساسي، في هذا الجانب من المعجزة، هو كون الإنسان يضعها على هذا النحو جانباً.

فالحصاة يمكن أن تحاول تفسير المعجزة طبيعياً. ويمكن أن تقدم ضدها الكثير مما هو غالب على الظن، أعني أن تراعي ظاهره والحاصل منه بما هو حاصل وأن يرتد ضده. والموقف

الرئيسي للعقل، بالنظر إلى المعجزة، هو أن الروحي لا يمكن أن يوطد خارجياً. ذلك أن الروحي أسمى من الخارجي ولا يمكن أن يُشهد له إلا بذاته وفي ذاته وإلا بواسطة تضمن ذاته في ذاته عينها. ذلك هو ما يمكن أن يسمى شهادة الروح فذلك عينه هو ما يعبر عنه تاريخ الدين. فموسى قدم معجزات لفرعون والسحرة المصريون قاموا بها بعده. وما قيل في ذلك هو أنه لا قيمة كبرى، ينبغي أن تولى للمعجزات. لكن الأمر الأساس هو أن المسيح نفسه قد قال: «**سيأتي الكثير من الناس الذين يقومون بمعجزات باسمي- لم أعرفهم**»[1]. وهنا نجد أن المسيح نفسه، رفض أن تكون المعجزات معيار حقيقة. تلك هي وجهة النظر الأساسية. وعلينا أن نتشبث بها: الشهادة بوساطة المعجزة، مثل التشكيك فيها، يمثلان دائرة لا تناسبنا، والشهادة الحقيقية هي شهادة الروح.

ويمكن أن تكون شهادة الروح متنوعة. فيمكن أن يكون غير محدد وعاماً ما يفيده ذلك للروح عامة[2]، وما يثيره فيه صدى عميقا. ففي التاريخ يخطابنا النبل والسمو والخلقي والإلهي، فيشهد روحنا لهذا الخطاب. وحينئذ، فهذا يمكن أن يبقى هذا الصدى العام، وهذا القبول الباطن المعين، وهذا التعاطف المعين. لكنه يمكن كذلك أن يكون مقترناً بنظرة فاحصة وفكر. وهذه النظرة الفاحصة ما دامت ليست حسية فإنها تنتسب مباشرة إلى الفكر، سواء كانت عللاً أو تمييزات إلخ.. إنها فاعلية مصحوبة بخصائص فكرية ومقولات أو واقعة بواسطتها. وقد تبدو مثقفة أو قليلة التثقيف. ويمكن أن تكون من النوع الذي تكون المسلمة الفرضية قلبه وروحه عامة. وهي مسلمات فرضية مؤلفة من قضايا أساسية كلية تصح لدى الإنسان، وتصاحبه طيلة حياته. ولا يحتاج استعمال هذه القواعد العامة أن يكون واعيا، بل هي بنوعها وأسلوبها كما بخاصيتها نتيجة تكوين، والكلي الذي في روحه يدركه على أساس متين. وهذا الكلي أمر متين في روحه وهو الذي يقوده بعد ذلك.

وانطلاقاً من مثل هذا الأساس المتين والمسلمة الفرضية، يمكن أن يبدأ استدلاله وتحديده. ذلك أن درجات التربية وسبل الحياة كثيرة جدا، والحاجات شديدة الاختلاف. لكن الحاجة الأسمى للروح الإنساني هي الفكر، هي شهادة الروح، لئلا يكون مقصوراً على وجود

---

(1) متى 22،7 وما يليها.

(2) الأعمال: للوجود الكلي غيرها لاسون بدلاً من الوجود الكلي. نقلها من صفة للفاعل إلى صفة للمضاف إليه.

يستند إلى كيفية صدى التعاطف الأول، ولا على كيفية أخرى، بل إن مثل تلك الأسس والمبادئ تكون في الروح والتي تبنى عليها تأملاتها مسلمات فرضية ثابتة تستنتج منها قياسات واستنباطات.

إن شهادة الروح في أسلوبها الأسمى هي أسلوب الفلسفة المتمثل في أن المفهوم خالصاً، بما هو ما هو، ومن دون افتراض ما يسبقه، يطور الحقيقة من ذاته، فيتمكن الإنسان المطور للمفهوم من أن يعرف، وأن يرى ضرورته في هذا التطور وبواسطته.

إن البعض يقابل العقد بالفكر إلى حد القول: إنه لا يمكن أن تحصل لنا قناعة حقيقية بوجود الله وبحقائق الدين بأي طريقة أخرى عدا الطريقة المفكرة، فقدمت من ثم أدلة وجود الإله، بوصفها الطريقة الوحيدة لمعرفة الحقيقة وللاقتناع بها. فشهادة الروح، يمكن أن تكون متعددة وذات كيفيات مختلفة. وليس المطلوب أن يقع تبليغ الحقيقة بالأسلوب الفلسفي. ذلك أن حاجات البشر تكون بالذات مختلفة بمقتضى تكوينهم وتطورهم الحر. وبمقتضى مختلف طبقات التطور، يكون الطلب كذلك والثقة بتصديق السلطة الدينية. كما أن للمعجزات هنا مكانها، ومن المهم أن نرى أنها تنحصر في هذا الحد الأدنى.

ويوجد كذلك في هذه الصورة من شهادة الروح ما هو وضعي. فالتعاطف الذي هو هذا اليقين المباشر أمر وضعي، بسبب طابعه المباشر، واستدلال الحصاة الذي ينطلق من أمر موضوع ومعطى، له كذلك نفس هذا الأساس. فالإنسان هو الوحيد الذي له دين. والدين محله وأرضيته هي الفكر. فقلب الإنسان وإحساسه ليسا قلب حيوان وإحساسه، بل هو قلب إنسان مفكر، قلب مفكر وإحساس. وما يوجد في هذا القلب هو إحساس الدين، وهو يوجد في فكر هذا القلب، وفي هذا الإحساس. وما أن يبدأ المرء يستنتج ويستدل ويقدم العلل ويتقدم نحو الخصائص الفكرية حتى يحصل ذلك دائماً بصورة مفكرة.

ولما كانت عقائد الدين المسيحي موجودة في التوراة، فإنها من ثم معطاة على نحو وضعي. وعندما تصبح ذاتية، وعندما يقدم لها الروح شهادته، فإن ذلك يمكن أن يحصل بصورة مباشرة تماماً، بحيث إن أعمق ما في الإنسان وروحه وفكره وعقله، يتأثر بذلك ويعبر عنه. وبذلك فالتوراة هي، بالنسبة إلى المسيحيين، هذه القاعدة، وهي القاعدة الأساسية التي لها عليهم هذا التأثير وهي ضاربة فيهم بعروقها، وتقدم لهم ما في قناعاتهم من ثبات.

ولكن فضلاً عن ذلك فلكون الإنسان مفكراً، لا يمكن للشهادة أن تتوقف عند هذا التعبير المباشر، بل هو ينغمس كذلك في الأفكار والتأملات والتدبر في ذلك. فيمده هذا، إذن بمزيد التكوين في الدين، ويكون في الشكل التكويني الأسمى، فيصبح هذا المضمون عالماً بنفسه بما هو شهادة الروح على نحو علمي، علم ربوبية (ثيولوجي) الدين العلمي.

وهنا يبرز هذا التناقض المتمثل في أنه قد قيل إن الإنسان عليه أن يكتفي بالتوراة. فهذا القول هو من ناحية أولى مبدأ تام الصحة. ذلك أنه يوجد أناس شديدو التدين يكتفون بقراءة التوراة، ويستمدون منها حكما، ولهم تقوى عالية وتدين. لكن المتكلمين ليسوا كذلك. ذلك أنهم ليس لهم أي علم وأي علم ربوبية.فجوتزه[1] المتعصب اللوثري ألف مجموعة توراتية مشهورة. لكن حتى الشيطان يورد شواهد من التوراة. فلا يجعله ذلك بالذات يصبح متكلماً.

ومثلما أن علم الربوبية لم يعد مجرد قراءة الحِكم وتكرارها، فكذلك يبدأ ما يسمى بالتفسير في تحصيل ما يعنيه الاستنتاج والتأويل. وكذلك يندرج الإنسان في الاستدلال والتفكر والفكر المتجاوز لذلك. والأمر يتعلق بهل فكره صحيح أم هو ليس بصحيح وبكيفية تصرفه في فكره.

ولا فائدة من القول إن هذه الأفكار أو هذه القضايا تتأسس في التوراة. فمبجرد أن لم تبق مجرد نص التوراة، يكون هذا المضمون قد أضفيت عليه صورة، ويحصل المضمون على صورة منطقية، أو توضع فيه مفروضات مسلمة معينة. وبفضلها يذهب المرء إلى التفسير. وهي الثابت في التفسير. والمرء يضيف إليها تصورات تقود التفسير. وتفسير التوراة يبين مضمونها في شكل كل عصر، وأسلوب تفكيره. فالتفسير الأول كان مغايراً تماماً للتفسير الحالي.

ومثل هذه المفروضات المسلمة هي على سبيل المثال تصور أن الإنسان خيّر بالطبع أو أن الإنسان لا يستطيع معرفة الرب. ومن كانت هذه الأحكام المسبقة موجودة في رأسه، فإلى أي مدى ينبغي أن يصل تزييفه للتوراة. لكن ذلك يؤدي بالإنسان إلى معرفة ما الإله. ورغم أن الدين المسيحي بين لنا مباشرة معرفة الإله، وحتى أين يتجلى، فهنا يمكن لما هو وضعي

---

(1) يوحنا ملكيور جوتزه 1717– 1786 ويسمى الراعي جوتزه اشتهر خاصة بنزاعه الفكري مع لسنج (ضد جوتزه).

مرة أخرى بالذات أن يتدخل على نحو مغاير، بل إن الأمر هنا يتعلق دون شك بهل إن هذا المضمون وهذه التصورات والقضايا حقيقية. لم تعد التوراة هي التي تحيط بباطن الروح، بل هي الكلمات. فإذا نطق بها الروح كان ذلك بعد صورة تضفي على الروح صورة الفكر. وهذه الصورة التي أضفاها المرء على ذلك المضمون هي ما ينبغي البحث فيه. وهنا يعود الوضعي، فله هنا معنى كونه على سبيل المثال أن المنطق الصوري للقياس، قد فرض مسلمات أعني علاقات المتناهي بين الأفكار. وهنا لا يمكن أن ندرك إلا المتناهي، فنعرفه بمقتضى العلاقة المعتادة للقياس، فلا نعلم إلا ما ينتسب إلى الحصاة. لكن المضمون الإلهي غير مطابق لهذه العلاقات، بل إن هذا المضمون سيقع إفساده من الأساس.

إن علم الكلام مثلما أنه ليس مجرد تصريح بالتوراة وتجاوز كلماتها ليطابق بينها وبين ما هو أحاسيس في الباطن، فإنه يستعمل صور الفكر ويندرج في الفكر. وحينئذ فإذا هو استعمل هذه الصور بحسب الصدفة، بحيث يكون لديه مفروضات وأحكام مسبقة فإن ذلك يكون أمراً عرضياً وتحكمياً. والبحث في هذه الصور الفكرية هي الفلسفة دون سواها. إن ارتداد علم الكلام ضد الفلسفة هو إما لا واع بأنه يستعمل مثل هذه الصور الفكرية، وأنه هو نفسه يفكر وأن الأمر يتعلق بالتقدم في اتباع الفكر، أو أنه ليس جديا في ذلك، بل هو مجرد خداع. فعلم الكلام يريد فكراً تحكمياً وعرضياً حتى يبقي لنفسه على ما هو وضعي هنا. وهذا الفكر التحكمي تضر به معرفة الطبيعة الحقيقية للفكر. فهذا الفكر العرضي والتحكمي هو الوضعي الذي يحصل في هذه الحالة. والمفهوم وحده هو المتحرر لذاته فهو يتحرر حقيقة وبصورة متواصلة من هذا الوضعي. ذلك أنه في الفلسفة وفي الدين توجد هذه الحرية الاسمى التي هي الفكر ذاته من حيث هو فكر.

إن العقيدة، المضمون (الديني) تغذي شكل الوضعي (من الدين) كذلك. إنها أمر معتبر وله قيمة في المجتمع. فكل قانون، وكل ما هو عقلي، وبصورة عامة كل ما هو معتبر له هذا الشكل المتمثل في أنه موجود، وبما هو كذلك فهو معتبر ذا قيمة بالنسبة إلى كل ما هو جوهري. لكن ذلك ليس إلا صورة الوضعي، أما المضمون فينبغي أن يكون الروح الحقيقي.

إن التوراة هي هذه الصورة من الوضعي، بل إن الوضعي هو أيضاً إحدى حِكمها:

«**إن النصية تقتل والروح يحيي**[1]». ذلك أن الأمر يتعلق بأي روح يورده المرء هنا، وأي روح يحيي. فينبغي أن يعلم المرء أنه يحمل معه روحاً عينياً، روحاً مفكراً أو مسترئياً أو حاساً، وينبغي أن يكون له الوعي بهذا الروح الذي هو فاعل، وأن يحيط بهذا المضمون.

فالإحاطة ليست إدراكاً منفعلاً، بل هي، خلال إحاطتها بالروح، تكون فاعليته ولا تكون سلوك أحد جوانبه منفعلاً إلا في ما هو آلي. وإذن فالروح يتجه نحو ما يلي: هذا الروح له تصورات ومفهومات، وهو كيان منطقي، وهو فاعلية مفكرة. وهذه الفاعلية ينبغي أن تعرف الروح. لكن هذا الفكر، يمكن كذلك أن يتوجه إلى هذه أو تلك من مقولات المتناهي. والروح هو الذي يبدأ من الوضعي على هذا النحو، لكنه بذلك يكون جوهرياً: يجب عليه أن يكون الروح الحقيقي والعادل والقدس الذي يكنه الإلهي، وهذا المضمون باعتباره إلهياً وأن يعلمه. تلك هي شهادة الروح التي تكون متطورة بزيادة أو نقصان.

كما أن الأمر الأساس، من منظور الوضعي، هو أن يكون الروح في سلوكه مفكراً، وأن يكون فاعلية في المقولات والخصائص الفكرية، وأن يكون الروح فاعلاً هنا سواء كان حاساً أو مستدلاً استدلال حصاة ألخ...ذلك ما لا يعلمه البعض، وليس لهم وعي بأنهم فاعلون (حتى) في التلقي. والكثير من المتكلمين خلال تعاملهم التفيسري للنص الديني هم- كما يتصورون- متلقون خالصون لا يعلمون أنهم فاعلون في ذلك، وأنهم يسترئيون. فإذا كان هذا الفكر هكذا عرضياً، فإنه يستسلم لمقولات المتناهي، فيصبح من ثم عاجزاً عن اكتناه الإلهي من حيث المضمون. ولا يكون ما يكتنهه هو الروح الإلهي بل الروح المتناهي الذي يتحرك في مثل هذه المقولات.

فبواسطة هذا الاكتناه المتناهي للإلهي ولما منه في ذاته ولذاته بواسطة هذا الفكر المتناهي للمضمون المطلق، حصل أن اختفت جل العقائد الأساسية من المعتقدات المسيحية. وليست الفلسفة وحدها، لكنها بصورة أفضل هي الآن ذات النظرة السوية (ارتودوكس)، فهي التي رعت القضايا التي كانت دائماً صالحة وحقائق المسيحية الأساسية وحافظت عليها.

وعندما ننظر في هذا الدين، فإننا لا نتوجه تاريخياً إلى الأعمال بحسب أسلوب الروح الذي يبدأ من خارج، بل إننا ننطلق من المفهوم. فتلك الفاعلية التي تبدأ من الخارج لا تبدو

(1) الكورنتيين 6،3.

مكتنهة إلا من جانب واحد، أما من الجانب الثاني، فتكون فاعلية. وهنا سنسلك جوهرياً مثل هذه الفاعلية، وفي الحقيقة بوعي الفكر بذاته وبتمشي الخصائص الفكرية- فكر يختبر ذاته، فكر يعلم كيف يفكر، وكيف يعلم المتناهي والخصائص الفكرية الحقيقية ما هي. أما كوننا نبدأ على مستوى الجانب الثاني، فإن ذلك قد حصل في التربية. لكنه هنا لا بد ضرورة أن يُترك على جانب، ما دمنا نعالج الأمر علمياً.

3- دين الحقيقة والحرية

وهكذا فالدين المطلق هو دين الحقيقة والحرية. ذلك أن الحقيقة هي في ألا نتعامل مع ما هو من الموضوعات بوصفه غريباً. والحرية تعبر عن نفس الأمر، أي عما هي الحقيقة مع خاصية من النفي. فالروح يوجد بالنسبة إلى الروح: وذلك هو الروح. إنه كذلك عين مسلمته المفروضة، إذ نحن نبدأ بالروح بوصفه موضوعاً[1] (ذاتا). إنه مماه لذاته وهو الحدس السرمدي لذاته. وإذن فهو في آن يكتنه بوصفه حصيلة وغاية. إنه مسلمة ذاته ومفروضتها، وهو كذلك النتيجة، وليس هو إلا نهاية. تلك هي الحقيقة، وذلك هو التطابق، وذلك هو معنى كونه موضوعاً وذاتاً. وكونه هو ذاته الموضوع، هو الحقيقة الواقعة، والمفهوم، والفكرة. وتلك هي الحقيقة.

كما أنه دين الحرية. والحرية هي، بعبارة مجردة، التعامل مع ما هو من طبيعة موضوعية، بوصفه ليس تعاملاً مع غريب. إنه نفس الخاصية، مثل خاصية الحقيقة، إلا أن فرق الغيرية مايزال في الحرية، في النفي، فرقاً مثارا. وبذلك فهو يظهر في صورة المصالحة. ومن ثم فهذه تبدأ من كون المختلفين متعارضين: الإله الذي يقابله عالم مغترب. عالم جوهره مغترب. والمصالحة هي نفي هذا الفصل، وهذا الفصام. وتعارفهما أحدهما في الثاني أن يجد كل منهما ذاته وجوهره فيه. وبذلك تكون المصالحة حرية، وليست أمراً ساكناً أو موجوداً، بل هي فاعلية. وكل هذه الأمور، المصالحة والحقيقة والحرية هي عملية كلية، وبالتالي فلا يمكن التعبير عنها بجملة بسيطة من دون واحدية البعد. والتصور الرئيسي هو وحدة الطبيعة الإلهية

---

(1) تعليق المترجم: المشكل أن الكلمة تفيد الموضوع بمعنى موضوع القضية المنطقية لكنها تفيد كذلك الذات بمعنى الذات العاقلة.

والطبيعة الإنسانية: الإله أصبح إنساناً. وهذه الوحدة لا تكون أولاً إلا في ذاتها، لكنها، بما هي كذلك، يصبح تحقيقها جارياً بصورة سرمدية، وهذا التحقيق هو التحرير. والمصالحة التي هي بالذات مصالحة لا تكون ممكنة إلا بفضل ما هو في الذات. والمدد القيامي هو هذه الوحدة التي هي، بصفتها تلك، الأساس. ولكنها بما هي ذاتية، فإنها ما هو منتَج بصورة سرمدية.

وكون هذه الفكرة هي وحدها الحقيقة المطلقة فذلك هو نتيجة الفلسفة كلها. إنه المنطقي في صورته الخالصة، لكنه كذلك نتيجة النظر في العالم العيني. وتلك هي الحقيقة المتمثلة في كون الطبيعة والحياة والروح هي بالتدريج (موجودات) عضوية، وأن كل أمر مختلف عما عداه ليس إلا مرآة هذه الفكرة، بحيث إنها تعرض ذاتها فيه بما هي متفردة، باعتبارها عملية جارية فيه، وبحيث تتجلى هذه الوحدة فيه هو ذاته.

إن الدين الطبيعي هو الدين في مستوى الموقف المقصور على موقف الوعي. والموقف في الدين المطلق هو نفس الموقف. ولكن في حدود، باعتباره مرحلة انتقالية. ففي الدين الطبيعي يُتصور الإله بوصفه آخر، وفي شكل طبيعي، أو أن الدين ليس له إلا صورة الوعي. والشكل الثاني كان شكل الدين الروحي الذي يتحدد بوصفه متناهياً. إنه بهذا الحد دين الوعي بالذات، أعني على التعيين، دين القوة المطلقة، الضرورة التي سبق أن رأيناها. فالواحد، القوة هو ما ينقص، لأنه يقتصر على القوة المجردة، وهو بمقتضى مضمونه ليس ذاتية مطلقة، بل ليس إلا ضرورة مجردة، مجرد الوجود البسيط لدى الذات.

إن التجريد الذي ما تزال الإحاطة بالقوة وبالضرورة تحصل في درجتهما تلك هو الذي يكوِّن التناهي. ولا تتكون الجملة الكلية إلا بفضل القوى الخاصة والآلهة المحددة بمقتضى المضمون الروحي، من خلال إيصالها المضمون الحقيقي إلى ذلك التجريد. وأخيراً فإن الأمر الثالث هو الآن دين الحرية، دين الوعي بالذات الذي هو في آن وعي بالحقيقة الواقعة المحيطة التي تكون خاصية فكرة الإله السرمدية والتي هي في تعينها الموضوعي هذا تكون موجودة لدى ذاتها. فالحرية هي خاصية الوعي بالذات.

أ - المفهوم الميتافيزيقي لفكرة الإله

يقتصر المفهوم الميتافيزيقي للإله الذي علينا أن نتكلم عليه هنا على المفهوم الخالص الذي هو حقيقي فعلاً بفضل ذاته عينها. ومن ثم فخاصية الإله هنا، هي أنه الفكرة المطلقة أعني أنه الروح. لكن الروح، الفكرة المطلقة، هو ما يلي: ليس الإله إلا وحدة المفهوم والحقيقة الواقع، وأنه يكون المفهوم في ذاته جملة تامة، وكذلك حقيقة واقعة. لكن هذه الحقيقة الواقعة هي التجلي والظهور الموجود لذاته. ونظراً إلى أن هذا الظهور يحتوي في ذاته كذلك على مرحلة الفرق، فإن فيه تكمن كذلك خاصية الروح المتناهي، خاصية الطبيعة الإنسانية التي تقابل ذلك المفهوم بصفتها متناهية. ولكن بما أننا نسمي المفهوم المطلق الطبيعة الإلهية، فإن فكرة الروح هي وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية. والطبيعة الإلهية هي بدورها ليست إلا ما يلي: هي الروح المطلق. ومن ثم بالذات، فإن وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية هي ذاتها الروح المطلق. لكن الحقيقة لم يقع التعبير عنها في إحدى القضيتين. فكلاهما مختلف عن الآخر: المفهوم المطلق والفكرة باعتبارها الوحدة المطلقة لواقعها. وبالتالي فالروح هو العملية الحقيقية المتمثلة في أن وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية الموجودة في ذاتها، سيتم إيصالها إلى أن تصبح موجودة لذاتها.

والمعلوم أن الخاصية المجردة لهذه الفكرة هي وحدة المفهوم والواقع. وفي شكل الأدلة على وجود الإله، نجد أن أحد هذه الأدلة هو هذه النقلة وهذه الوساطة المتمثلة في كون وجود الإله ينتج عن مفهومه. وما ينبغي ملاحظته هو أننا انطلقنا في الأدلة الأخرى من الوجود المتناهي الذي هو الوجود المباشر والذي استثناه الوجود اللامتناهي والحقيقي الذي يكون في صورة اللاتناهي والضرورة والقوة المطلقة التي تظهر في آن حكمة لها الغايات في ذاتها عينها. أما هنا، فعلى العكس، يقع الانطلاق من المفهوم والانتقال إلى الوجود. وكلا الأمرين ضروري وبيان أن هذه الوحدة ضرورية، من خلال انطلاق الواحد من أحدهما انطلاقه من الثاني. ذلك أن وحدة الأمرين هي الأمر الحقيقي. فسواء أخذنا المفهوم أو الوجود، العالم والمتناهي، كلاهما خاصية وحيدة البعد. وكل منهما– المفهوم والعالم المتناهي– يحتوي على الثاني ويظهر تارة للحظة غير قائم بذاته، وطورا ينتج الخاصية الثانية التي يحملها في ذاته. والحقيقة لا توجد إلا في الفكرة، أعني أنهما كليهما يكونان بوصفهما موضوعين، ولا أحد

منهما ينبغي أن يكون الخاصية لا غير، خاصية أن يكون البداية، وأن يبقى الأصل، بل ينبغي أن يعرض ذاته بوصفه متجاوزاً ذاته إلى غيره، أعني ينبغي أن يكون بوصفه موضوعاً. وهذا الانتقال له دلالة متناقضة. فكل منهما يُعرض بوصفه مؤقتاً، أعني أنه متجاوز في سعيه من المباشر إلى الآخر، بحيث إن كلا منهما موضوع. لكنه من ناحية ثانية، له كذلك دلالة أنه منتج للآخر، مثلما أنه واضع الآخر. وهكذا إذن فإن الجانب الأول هو الحركة، وكذلك الجانب الآخر.

وحينئذ فإذا كان ينبغي أن يُبين الانتقال إلى الوجود في المفهوم، فإنه ينبغي أن يقال أولاً إن خاصية الوجود شديدة الفقر، إنه التماثل المجرد مع الذات، وهذا الجزم في غاية تجريده أي المباشرة عديمة التحديد. ثم حتى لو لم يكن في المفهوم شيء، فإنه ينبغي مع ذلك أن تناسبه على الأقل غاية التجريد. وعلى التعيين، فالمفهوم موجود. وحتى عند اقتصار حده على اللاتناهي أو بدلالة عينية على وحدة الكلي والجزئي الكلية التي تتعين فتعود من ثم إلى ذاتها، فإنه سلب السلبي هذا، هذه العلاقة مع الذات، الوجود مأخوذاً بتجريده التام. إن هذه المماهاة مع الذات وهذه الخاصية يحتوي عليها المفهوم مباشرة وبصورة جوهرية.

إلا أنه مع ذلك ينبغي أن يقال كذلك إن الانتقال من المفهوم إلى الوجود كثير وثري، وإنه يتضمن أعمق مصالح العقل. فالإحاطة بهذه العلاقة من المفهوم إلى الوجود هي خاصة مصلحة عصرنا أيضاً. وعلينا أن نتوجه نحو العلة التي لأجلها يعد هذا الانتقال بمثل هذه الأهمية. فظهور هذا التناقض رمز إلى أن الذاتية قد بلغت ذروة وجودها لذاتها، وأنها وصلت إلى جملتها التامة، أي إلى علمها بذاتها في ذاتها عينها إلى علمها بأنها لامتناهية ومطلقة. والخاصية الجوهرية للدين المتجلي هي الصورة التي بفضلها يصبح المدد القيامي روحاً. والجانب الأول من التناقض هو مرة أخرى عين الذاتية، إنه تحقيق الفكرة في دلالتها العينية. وحينئذ فكون هذا التناقض بوصفه بهذا العسر يبدو لامتناهياً، أساسه هو أن هذا الجانب الأول من الحقيقة الواقعة، جانب الذاتية، جانب الروح المتناهي بذاته، قد وصل إلى الإحاطة بلا تناهيه. ولا تكون الذات وجوداً إلا عندما تكون الجملة التامة وعندما تكون قد وصلت إلى هذه الحرية في ذاتها. ثم إن الأمر هو أيضاً أن هذه الذات لا مبالية بهذا الوجود، إذ إن الذات تكون لذاتها، ويكون الوجود ماثلاً حولها بوصفه غيرا لا مبالياً. وهذه القوة

من منطلق أدق، علتها أن التناقض يمكن أن يظهر بوصفه لامتناهياً، ولهذه العلة في آن تكون الغريزة حاضرة في الحيوية لحل التناقض. ففي جملته التامة يوجد كذلك اقتضاء حل هذا التناقض. لكن التجاوز يكون، لتلك العلة، قد أصبح لامتناهي العسر، لأن التناقض هو بهذا القدر من اللاتناهي، والآخر تام الحرية بوصفه من الجانب الآخر أو ما وراء.

إن عظم الموقف الذي يقفه العالم الحديث هو إذن موقف تعمق الذات هذا في ذاتها، بحيث إن المتناهي يعلم ذاته بوصفه لامتناهياً ومن ثم بوصفه مشوباً بالتناقض، وأنه مدفوع لحله. ذلك أن اللامتناهي يقابله متناه، ومن ثم فهو يضع لذاته اللامتناهي ذاته بوصفه متناهياً، بحيث إنه مدفوع بسبب لاتناهيه إلى نسخ هذا التناقض وتجاوزه، التناقض الذي عمقه بنفسه للوصول إلى لاتناهيه. والتناقض هو: أنا ذات حرة، وشخص عند ذاتي، ومن ثم فإني أترك غيري يكون حراً، غيري الذي يوجد في الجهة الأخرى، وكذلك يبقى. والقدامى لم يصلوا إلى هذا التناقض، لم يصلوا إلى هذه الثنائية التي لا يطيقها لذاته إلا الروح الموجود. فالروح ليس إلا الإحاطة بذاته في تناقضها بصورة لامتناهية. ومثلما أنه لدينا هذا الموقف هنا، فكذلك يكون هذا الموقف موقف كوننا لدينا من ناحية أولى مفهوم الإله، ولنا من ناحية ثانية الوجود مقابلاً للمفهوم. والاقتضاء هو إذن الوساطة بينهما، بحيث يحسم المفهوم أمره ليكون وجوداً أو أن يعقل الوجود انطلاقاً من المفهوم، وأن الآخر والتناقض يصدر عن المفهوم. أما بأي نوع وكيفية يكون ذلك وكيف حصل هذا فهو، كما سنعرض باختصار، صورة الحصاة.

إن شكل هذه الوساطة هو شكل الدليل الوجودي على وجود الإله، حيث يُبدأ الاستدلال انطلاقاً من المفهوم. والآن فما مفهوم الإله؟ إنه مطلق الحقيقة الفعلية. ولا يمكن الاحاطة به إلا إيجاباً، وهو محدد بذاته، وليس للمضمون أدنى قيد، إنه كل حقيقة واقعة، وهو حصراً حقيقة واقعة دون حد، ومن ثم فهو لا يبقى بحق إلا المجرد الميت، وهو ما سبق أن لاحظناه سابقاً. ومن هذا المفهوم سيُبين الإمكان، أعني مماهاته لذاته عديمة التناقض في صورة الحصاة. والأمر الثاني هو أنه سيُقال ببساطة ضد هذا: الوجود حقيقة فعلية، والعدم نفي ونقص. والأمر الثالث هو الاستنتاج: الوجود هو إذن حقيقية فعلية تنتسب إلى مفهوم الإله.

لكن ما قدمه كنط ضد هذا الدليل كان قضاءً عليه. وقد أصبح ذلك حكم العالم المسبق. فكنط يقول: لا يمكن لنا أن نستخرج الوجود من مفهوم الإله، ذلك أن الوجود أمر آخر غير المفهوم. فنحن نميز بينهما. وهما متقابلان. وإذن فالمفهوم لا يمكن أن يتضمن الوجود، بل هو يبقى في جانب آخر منفصلاً عنه. ثم أضاف: الوجود ليس حقيقة واقعة. والإله ينتسب إليه كل حقيقة واقعة، وبالتالي فإنه ليس متضمناً في مفهوم الإله، وبالتعيين فإنه يكون بحيث إن الوجود ليس خاصية مضمونية، بل هو شكل خالص. فعندما أتصور مائة تالار (وحدة عملة ألمانية في عصر كنط) أو عندما أملكها، فإنها لن تتغير. ومن ثم فهي نفس المضمون الواحد سواء كنت أملكها أو لا أملكها. وهكذا فكنط يعتبر المضمون هو الذي يتقوم به المفهوم: وهو يرى أن الوجود ليس ما هو متضمن في المفهوم[1]. لكننا يمكن أن نقول على التعيين إنه إذا كنا نفهم من المفهوم خاصية المضمون وميزنا عن المضمون الشكل الذي يتضمن الفكرة ومن ناحية ثانية الوجود، فإن كل مضمون يكون بهذه الصورة إلى جانب المفهوم، ولا يبقى في الجانب الثاني إلا خاصية الوجود. وبعبارة وجيزة، فإن ذلك يكون من ثم ما يلي: المفهوم ليس الوجود، بل كلاهما مختلف عن الآخر. ولا يمكننا أن نعرف شيئاً عن الإله، أو أن نعلم عنه شيئاً، ولا نكاد حقاً نكوّن مفاهيم حول الإله. لكننا لا نعني بذلك أن المفاهيم هي كذلك أيضاً. وما نعلمه فعلاً، هو أن الإنسان يمكن أن يشيد قصورا في الهواء، قصورا هي لذلك ليست بعد موجودة. وإذن فقد تم استدعاء شيء شعبي. وبذلك فكنط قد قدم إعداما في حكم عام وربح إلى جانبه عارم الدهماء.

لقد عرض أنسالم أصيل كنتابوري الذي هو عالم كلامي عميق، الدليل الوجودي على هذا النحو. الإله هو (الكائن) الأتم، وهو جملة الحقيقة الواقعة كلها. وحينئذ فلو كان الإله مجرد تصور، تصور ذاتي لما كان (الكائن) الأتم. ذلك أننا نعتبر تاماً ما ليس مجرد تصور، بل ما له الوجود كذلك. وهذا (استدلال) تام الصحة. وهو مسلمة فرضية يجدها كل واحد منا عنده، أعني أن ما هو متصور فحسب ليس تاماً، والتام الوحيد هو ما له حقيقة واقعة. والحقيقة لا تكون إلا لما هو موجود كما هو مدرك بالفكر. وحينئذ فالإله هو الكائن الأتم، وإذن فينبغي كذلك أن يكون حقيقة واقعة، وأن يكون موجوداً كما هو مفهوم كذلك. ثم

---

(1) لاسون «المضمون هو حسب رأيه ما يتضمنه المفهوم».

إن لنا في تصورنا أن التصور والمفهوم مختلفان، كما أن لنا تصور أن ما هو متصور فحسب غير تام، لكن الإله فضلاً عن ذلك هو الكائن الأتم. فالفرق بين المفهوم والوجود لا يبرهن عليه كنط، بل هو يأخذه بكيفية شعبية. والمرء يعتبره صحيحاً، لكنه ليس له في العقل السليم تصور لما هو غير تام.

إن دليل أنسالم وكذلك الشكل الذي أضفاه عليه في الدليل الوجودي، يتضمن أن الإله هو جملة الحقيقة الواقعة، وبالتالي فهو يتضمن الوجود كذلك. والوجود هو خاصية على قدر من الفقر، بحيث إنها تنتسب إلى المفهوم انتسابا مباشراً. والأمر الثاني، هو أن المفهوم والوجود كذلك مختلف أحدهما عن الآخر. فالوجود والفكر والوجود الفكري والوجود الفعلي كلاهما يختلف عن الآخر، وهما يتقابلان. وهذا التناقض ينبغي أن يتم نسخه وتجاوزه. ووحدة الخاصيتين يتم بيانها على نحو يجعل هذه الوحدة تكون النتيجة المستنتجة من نفي التناقض. «**الوجود يتضمنه المفهوم**»: إن هذه الحقيقة غير المحدودة لا تعطينا إلا كلمات خاوية ومجردات خالية. وبالتالي فينبغي أن نبين أن خاصية الوجود يحتويها المفهوم إيجاباً. تلك هي إذن وحدة المفهوم والوجود.

لكنهما مختلفان. وبذلك فإن وحدتهما هي وحدتهما السلبية كليهما. والأمر يتعلق بنسخ هذا الفرق وتجاوزه. وينبغي أن يصبح هذا الفرق صريحا، وأن يتم إنتاج هذه الوحدة، وأن يتم بيانها، بحسب هذا الفرق. وبيان ذلك ينتسب إلى المنطق. وكون المفهوم هو هذه الحركة المتمثلة في التحدد المتوجه نحو الوجود، هذا الجدل، وهذه الحركة التي تتحدد سعياً نحو الوجود ونحو نقيض الذات عينها، هذا الأمر المنطقي هو تطور إضافي غير معطى إذن، في الدليل الوجودي. وذلك هو النقص الذي يشوبه.

أما بخصوص شكل فكرة أنسالم، فينبغي أن نلاحظ أن المضمون يتوجه نحو كون مفهوم الإله يفترض الحقيقة الفعلية، لأن الإله هو الكائن الأتم، ولأن المفهوم قد جعل موضوعية لذاته (وضعنها).

وإذن فالإله حينئذ يكون الكائن الأتم، الموضوع في التصور فحسب. وبمقاس الأتم يظهر مفهوم الإله المجرد ناقصا. فمفهوم التمام هو المعيار. وإذن فهنا يكون الإله بوصفه مفهوماً مجرداً فكرة غير مناسبة لهذا المعيار. فالتمام ليس إلا تصوراً غير محدد. فما التام إذن؟ إن

خاصية التام نراها مباشرة في ما هو مطبق عليها هنا، والذي هو مناقض لها، أعني بالتعيين أن اللاتمام ليس هو إلا فكرة الإله، ومن ثم فالتام هو وحدة الفكرة والمفهوم مع الحقيقة الواقعة. وهذه الوحدة هي هنا مسلمة ومفترضة مسبقاً. ولما كان الإله موضوعاً بوصفه الأتم، فإنه ليس له خاصية أخرى، بل ليس هو إلا التام، وليس هو إلا ذلك، وذلك هو تحدده. ويتبين من ذلك أن الأمر لا يتعلق إلا بهذه الوحدة بين المفهوم والحقيقة الواقعة. وهذه الوحدة هي خاصية التمام، وهي في آن خاصية الإله نفسه، وذلك هو في الواقع خاصية الفكرة كذلك. لكنها خاصية انتسابها إلى خاصية الإله أكثر بحق.

والأمر المسلم في أسلوب أنسالم هو في الحقيقة وحدة المفهوم والحقيقة الواقعة. وذلك هو إذن ما لا يضمن إرضاء العقل في هذا الدليل، لأن المسلمة هي ما يتعلق به الأمر (مصادرة على المطلوب). أما كون المفهوم يحدد ذاته في ذاته، وكونه «يتوضعن»، ويحقق ذاته، فذلك رأي إضافي لا يصدر ولا يمكن أن يصدر إلا عن طبيعة المفهوم. وهذا الرأي يتعلق بمسألة إلى أي حد ينسخ المفهوم بنفسه وحدانية البعد فيه.

وعندما نقارن هذا الرأي مع رأي عصرنا، رأيه الذي انطلق خاصة من كنط، فإن ذلك يعني هنا: الإنسان يفكر ويبصر ويريد وإرادته إلى جانب فكره، إنه يفكر كذلك ويفهم كذلك وهو كائن حسي عيني، وهو كذلك كائن عاقل. ثم إن مفهوم الإله والفكرة واللامتناهي واللامحدود، ليست حسب هذا الرأي، إلا مفهومات نصنعها، لكن علينا ألا ننسى أنها ليست إلا مفهومات توجد في رؤوسنا. وقد يقول قائل: لم ليس هو إلا مفهوماً؟ فالمفهوم شيء غير تام، إذ إن الفكر ليس إلا كيفية وفاعلية، مثلها مثل غيرها عند الإنسان، أعني أننا نقيس المفهوم على الحقيقة الواقعة التي تمثل أمامنا، نقيسه على الإنسان العيني. فالإنسان هو في الحقيقة ليس مجرد كائن مفكر، إنه كائن حسي كذلك، بل إن له كذلك في فكره موضوعات حسية. وهذه في الحقيقة ليست إلا ما هو ذاتي من المفهوم. ونحن نجده بمقتضى معياره غير تام، لأن المعيار هو الإنسان العيني. وقد يقول البعض، إننا نعرف المفهوم، فنقصره على أنه مفهوم ونعتبر الحسي هو الحقيقة الواقعة.— فما يراه الإنسان وما يحسه ويشعر به، تلك هي الحقيقة الواقعة. وبوسع الواحد أن يزعم ذلك. والكثير من الناس يرون ذلك، الناس الذين لا يعتبرون شيئاً واقعاً فعلياً إلا ما يحسونه ويذوقونه، إلا أن الأمر لم يصل إلى حد من

السوء يجعل الناس يقصرون الحقيقة الفعلية على ما هو حسي، وينفونها عما هو روحي. وما يحوم هنا هو العيني وذاتية الإنسان التامة بوصفهما المعيار الذي يقاس به الفهم (الإدراك العقلي) بوصفه مجرد فهم (إدراك عقلي).

وحينئذ فعندما نقارن الأمرين فكر أنسالم وفكر العصر الحديث، فإن المشترك بينهما هو أنهما كليهما يسلمان (يفترضان) أمورا. أنسالم يسلم التمام غير المحدد، والرأي الحديث يسلم الذاتية العينية للإنسان عامة، وبالمقابل مع ذلك التمام. ومن ناحية ثانية بالمقابل مع هذا العيني التجريبي يظهر المفهوم بوصفه شيئاً وحيد البعد، وغير مرض. ففي فكر أنسالم تتضمن خاصية التمام في الحقيقة كذلك معنى كونها وحدة المفهوم والحقيقة الواقعة. وكذلك الشأن عند ديكارت وسبينوزا، فالإله عندهما هو الأول وهو الوحدة المطلقة بين الفكر والوجود كوجيتو أرجو سوم (أفكر فأنا موجود)، وهو المدد القيامي المطلق، وكذلك عند لاينتس أيضاً. وما لدينا من جانب أول هو تسليم (فرضية) هو العيني في الحقيقة، تسليم وحدة الذاتي والموضوعي. وبهذا المعيار، فإن المفهوم يبدو ناقصا. ويقول الرأي الحديث: علينا أن نبقى عند هذا الحد المتمثل في كون المفهوم ليس إلا مفهوماً، ولا يطابق العيني. أما أنسالم فيقول على العكس من ذلك: ينبغي أن نتخلى عن إرادة اعتبار المفهوم الذاتي ثابتاً وقائماً بذاته، علينا، بالعكس من ذلك، أن نتحرر من واحدية بعده. ويشترك الرأيان في كونهما لهما مسلمات. والفرق بينهما هو أن العالم الحديث أساسه العيني، أما رأي أنسالم، الراي الميتافيزيقي الذي هو الفكرة المطلقة والفكر المطلق والفكرة المثال المطلقة ووحدة المفهوم والحقيقة الواقعة، فيجعل المفهوم هو الأساس.

إن هذه النظرة القديمة تشغل محلاً أعلى بقدر ما لا تعتبر العيني بوصفه إنساناً حسياً تجريبياً، بل هي تعتبره بوصفه فكرا، وهي تشغل محلاً أرفع كذلك لأنها لا تتشبث باللاتمام. ففي النظرة الحديثة لم يقع حل التناقض بين العيني و«**ما هو مفهوم لا غير**». فالمفهوم الذاتي موجود وهو صالح وينبغي أن نبقي عليه ذاتيا، إنه الوجود الفعلي. ولهذا الموقف القديم الامتياز إلى حد أكبر لأنه يؤكد على الفكر. أما النظرة الحديثة، فإنها تقوم في خاصية أبعد من النظرة القديمة، إذ هي تضع العيني وحدة المفهوم والحقيقة الواقعة في حين أن النظرة القديمة تتوقف عند كائن تجريدي من التمام.

ج- *تفصيل المسألة*

إن الفكرة المطلقة والسرمدية موجودة وهي:

I. الإله في ذاته ولذاته في سرمديته قبل خلق العالم وخارج العالم.

II. خلق العالم. فهذا المخلوق وهذا الغير ينقسم في ذاته إلى هذين الجانبين طبيعة العالم الطبيعي والروح المتناهي. وهذا المخلوق بهذه الكيفية مغاير بنفس الكيفية، وهو أولاً موضوع خارج الإله. لكن الإله جوهرياً ساع لمصالحة ذاته مع هذا الغريب، هذا المتشخص، هذا الموضوع مفصولاً عنه (و) إذن الموضوع الممثل للفكرة التي انفصمت وانحطت عن ذاتها من أجل إعادة السقوط إلى حقيقته.

III. وتلك هي الطريق، تلك هي عملية المصالحة، حيث يوحد الروح مع ذاته ما ميزه عنها خلال انقسامه وحكمه، وبذلك يكون الروح القدس، الروح في أمته.

وإذن فهذه ليست فروقاً على نحو خارجي نعملها نحن، بل هي فعل الروح المطلق ذاته، وتطور حيويته. إنها عين حياته السرمدية. إنها تطوره الواحد، وإعادة هذا التطور في ذاته عينها.

وحينئذ فالتفسير الدقيق لهذه الفكرة هو أن الروح العام، وكل ما هو يضعه بنفسه في خصائصه الثلاث، ويتطور ويتحقق، بحيث إن ما هو مسملته المفروضة في آن لا يكتمل إلا في الغاية. فهو في الأول يسلم ذاته ككل مقدماً، وهو كذلك لا يكون بحق إلا في النهاية. وبذلك فالروح يوجد في الثالوث الواحد للأشكال الثلاثة، الثالوث الواحد للأوساط التي ينبغي النظر فيها والتي يضع ذاته فيها.

وهذه الأشكال الثلاثة المعطاة هي: السرمدي الموجود بذاته ولدى ذاته أو صورة الكلية، وشكل الظهور أو التعين الجزئي أو الوجود للغير، ثم أخيراً صورة العودة من الظهور إلى ذاته عينها أو التشخص المطلق. وإلى هذه الأشكال الثلاثة تتفرع الفكرة الإلهية. والروح هو التاريخ الإلهي، إنه عملية تمييز الذات وتقسيمها واستعادة الذات لذاتها في ذاتها، إنه التاريخ الإلهي، وهذا التاريخ ينبغي النظر في كل واحد من أشكاله الثلاثة.

وهي أشكال ينبغي تحديدها بالنظر إلى الوعي الذاتي على النحو التالي كذلك. فالشكل الأول يتحدد بما هو وسط الفكر. إنه الإله في الفكر الخالص، كما هو جلي في ذاته ولذاته.

لكنه لم يصل بعد إلى الظهور. إنه الإله في جوهره السرمدي لدى نفسه. لكنه جلي. والشكل الثاني يتمثل في كونه وسط التصور وسط التعيين، بحيث يكون الوعي حبيس علاقته بالغير- وهذا هو الظهور. والوسط الثالث هو الذاتية بما هي ذاتية. فهذه الذاتية هي تارة المباشر بما هو وجدان وتصور وإحساس، ولكنها طورا كذلك ذاتية هي المفهوم والعقل المفكر، وفكر الروح الحر الذي لا يكون حراً في ذاته إلا بفضل العودة إليها.

ففي علاقة بالمحل، المكان، يمكن شرح هذه الأشكال الثلاثة من خلال تدرجها في ربوع مختلفة تطوراً وتاريخا، إن صح التعبير. من ذلك أن التاريخ الأول للإله خارج العالم ومن دون مكان، خارج التناهي، حيث يكون الإله كما هو في ذاته ولذاته. وتاريخه الثاني بما هو موجود فعلاً في العالم، يكون الإله في أتم وجود. وتاريخه الثالث هو المحل الباطن، الأمة، وأولاً في العالم لكنه في نفس الوقت متسام نحو السماء، بما له من كنيسة على الأرض موجودة بعد فيه، تامة اللطف، فاعلة في العالم وحاضرة.

ويمكن للواحد كذلك، بحسب الزمان، أن يحدد التمييز بين المقومات الثلاثة. ففي الوسط الأول يكون الإله خارج الزمان، بوصفه فكرة سرمدية في مقوم السرمدية، السرمدية، ما كانت مقابلة للزمان. وينبسط هذا الزمان الموجود في ذاته ولذاته فيتخارج فيه الماضي والحاضر والمستقبل. وكذلك يكون التاريخ الإلهي ثانياً ظهوراً بوصفه ماضيا، إنه موجود، وله وجود، لكنه وجود حُط إلى الظهور. وبما هو ظهور، صار هذا التاريخ مباشرة وجوداً عينياً، ويُنفي كذلك في آن وذلك هو الماضي. والتاريخ الإلهي هو إذن، بوصفه ماضيا، بوصفه حقاً تاريخياً. والوسط الثالث هو الحاضر، لكنه ليس إلا حاضراً محدوداً، وليس الحاضر السرمدي، بل الحاضر الذي يميز من ذاته الماضي والمستقبل، والذي هو وسط الوجدان، مقوم الماوراء الروحي للذاتية المباشرة. لكن الحاضر ينبغي كذلك أن يكون الثالث. فالأمة تسمو كذلك إلى السماء. وإذن فهو حاضر كذلك يسمو بنفسه، ويتصالح جوهرياً، ويكتمل بفضل نفي المباشرة وانتقاله إلى الكلية، لكنه اكتمال لم يتحقق بعد، وإذن فينبغي تصوره مستقبلاً- إنه آن الحاضر الذي يمثُل كماله أمامه. لكن هذا الآن، الاكتمال الاستقبالي، يختلف عن هذا الآن الذي ما يزال ذا طابع مباشر والذي وُضع بوصفه مستقبلاً.

وعلينا خاصة أن نعتبر الفكرة تجلياً ذاتياً للإله. وينبغي أخذ هذا التجلي بخصائصه الثلاث التي قدمناها.

فالإله، بمقتضى الخاصية الأولى، ليس هو بالنسبة إلى الروح المتناهي إلا خالص الفكر: ذلك هو الوعي النظري، حيث يكون تعامل الذات المفكرة ساكناً، وهو ليس بعد موضوعاً في هذه العلاقة ذاتها، في العملية، بل هو يتعامل في السكون اللامحرك للروح المفكر. ذلك أن الإله يتناوله الفكر لذاته. وهذا يكون كذلك في القياس البسيط المتمثل في أنه لا يصل إلى الظهور الخارجي، بفضل فرقه، لكنه يصل إليه بفضل فرقه الذي ما يزال هنا مقصوراً على المستوى الذهني الخالص، ويتطابق مع ذاته، فيكون مباشرة لدى ذاته نفسها. تلك هي العلاقة الأولى التي لا توجد إلا للذات المفكرة. **هذه هي مملكة الأب.**

والخاصية الثانية هي **مملكة الابن**، حيث يوجد الإله بالنسبة إلى التصور في مقوم فعل التصور عامة– مرحلة التشخص عامة. ففي هذا الموقف الثاني، يحفظ الآن ما كان في الخاصية الأولى آخر الإله، ولكن من دون أن تكون له هذه الخاصية، خاصية الآخر. فهناك في الموقف الأول، لم يكن الإله بوصفه الابن مختلفاً عن الإله، لكن التعبير عنه كان مقصوراً على أسلوب الإحساس. لكن الابن يحفظ الخاصية في المقوم الثاني بوصفه آخر، فيندرج بذلك انطلاقاً من الوجود الذهني الخالص للفكر في التصور. وإذا كان الإله، بمقتضى الخاصية الأولى، لم ينجب إلا الابن، فإنه ينتج هنا الطبيعة. فيكون الغير هنا هو الطبيعة. وبذلك فالفرق قد استوفى حقه: المختلف هو الطبيعة، العالم عامة، والروح الذي له بذلك علاقة الروح الطبيعي. وهنا يتدخل ما سبق أن سميناه ذاتاً بوصفه هو ذاته مضمونا: الإنسان هنا متلاحم مع المضمون. ولما كان الإنسان ذا علاقة بالطبيعة، وهو ذاته طبيعي، فإنه ليس كذلك إلا ضمن الدين. ومن ثم فذلك هو النظر الديني في الطبيعة والإنسان. والابن يلج العالم، وتلك هي بداية العقد، وهو قد قيل بعد بمعنى العقد، عندما نتكلم على صدور الابن. فبالنسبة إلى الروح المتناهي، بما هو روح متناه، لا يمكن للإله أن يوجود إلا في حدود وجوده بالنسبة إليه، ومن ثم فيمكن في هذا الزوح المتناهي ألا يجزم بلاتناهيه وكأنه موجود، بل إنه يتصالح مع الإله في علاقة مع الروح. وباعتباره روحاً متناهياً، فإنه يوضع بوصفه انحطاطاً، وانفصالاً عن الإله. وهذا التناقض هو، في المقام الأول، الحاجة إلى نسخ ذاته وتجاوزها. وهذه الحاجة هي البداية، وما

يليها هو أن الإله يتحول إلى روح، وأنه يعرض لذاته المضمون الإلهي، لكن الروح عندئذ يكون في آن على كيفية حسية متناهية، وهكذا يظهر له الإلهي ما هو على نحو حسي. ولكن لما كان الإلهي في هذا التاريخ يصدر له، فإنه يفقد خاصية كونه تاريخاً خارجياً، ويصبح تاريخاً إلهياً، تاريخ ظهور الإله نفسه.

وذلك هو ما يحقق النقلة إلى **مملكة الروح** التي يحتوي عليها الوعي، المملكة المتمثلة في أن الإنسان في ذاته قد تصالح مع الإله، وأن الصلح موجود بالنسبة إلى الإنسان، وأن عملية المصالحة ذاتها متضمنة في مناسك العبادة.

وعلينا أن نلاحظ فنضيف أننا لم نعمل كما فعلنا سابقاً الفروق بين المفهوم والشكل ومناسك العبادة. وفي المصنف ذاته ستتبين العلاقة، وكيف ستستحوذ خاصة على مناسك العبادة مباشرة. وبصورة عامة، يمكن أن نلاحظ هنا ما يلي: فالوسط الذي نوجد فيه هو مقوم الروح، والروح هو إظهار الذات. وهو بكل بساطة موجود لذاته. أما كيف تقع الإحاطة به، فإنه لا يكون وحده أبداً، بل يكون دائماً مع خاصية كونه جلياً لآخر، لآخره أعني بالنسبة إلى الجانب الذي هو الروح المتناهي. ومناسك العبادة هي علاقة الروح المتناهي بالمطلق. لذلك كان لدينا جانب مناسك العبادة في كل وسط من هذه الأوساط ماثلاً أمامنا.

ولنا أن نفرق هنا كيف أن الفكرة توجد في أوساط مختلفة بالنسبة إلى المفهوم، وكيف يصل ذلك إلى التصور. فالدين كلي، وليس مقصوراً على الفكر المتعلم، ولا على القادر على الإدراك العقلي، ولا على الوعي الفلسفي، بل إن حقيقة فكرة الإله جلية كذلك للوعي المتصور، ولها خصائص ضرورية غير قابلة للفصل عن التصور.

ا - الإله في فكرته السرمدية في ذاته ولذاته
مملكة الأب

عندما ننظر إلى الإله في وسط الفكر يكون الإله، إن صح التعبير، قبل خلق العالم، أو خارجه. وما كان الإله على هذا النحو في ذاته، فإن ذلك هو فكرة الإله السرمدية التي ليست بعد موضوعة في حقيقتها الواقعة، بل إنها ما تزال مقصورة على فكرة مجردة. فالإله في فكرته السرمدية ليس هو إذن إلا في وسط الفكر المجرد، وليس هو بعد في وسط الإدراك العقلي. وهذه الفكرة الخالصة هي ما سبق أن عرفناه. وذلك هو وسط الفكرة، الفكرة المثال في حضورها السرمدي كما هي بالنسبة إلى الفكر الحر الذي يمثل ذلك خاصيته الأساسية، النور غير المكدر والمماهاة مع الذات: مقوم لم يشبه بعد الوجود المغاير.

1- خاصية الوسط

ففي هذا الوسط تكون الخاصية الأولى ضرورية، ما كان الفكر عامة مختلفاً عن الفكر المدرك عقلياً. فالفكرة السرمدية هي في ذاتها ولذاتها موجودة في الفكر، فكرة بمطلق حقيقتها. وللدين كذلك مضمون، والمضمون موضوع. والدين دين الإنسان، والإنسان وعي مفكر من بين ما له من صفات أخرى. ومن ثم فينبغي أن تكون الفكرة موجودة بالنسبة إلى الوعي المفكر. لكن الإنسان ليس هو كما وصفنا فحسب، بل إنه لا يكون حقيقياً إلا بما هو مفكر. ففي الفكر وحده يوجد الموضوع الكلي وجوهر الموضوع. ولما كان الإله هو الموضوع في الدين، فإنه بالجوهر موضوع الفكر. إنه موضوع مثلما أن الروح وعي. وبالنسبة إلى الفكر فإنه موجود، لأن الإله موجود، الإله الذي هو موضوع.

إن الوعي المسترئي حسياً ليس هو ما يمكن أن يوجد الإله بما هو إله بالنسبة إليه، أعني بمقتضى جوهره السرمدي والموجود لذاته. فظهوره شيء آخر. وهو يكون للوعي الحسي.

ولو كان الإله مقصوراً وجوده على العاطفة، لكان الإنسان ليس أسمى من الحيوان. ولا غرو، فالإله موجود للإحساس، لكن ذلك مقصور على وجوده في الظهور. والإله ليس موجوداً كذلك للوعي المستدل بالتعاقل. فلا شك أن الاستيراء هو أيضاً فكر. لكنه كذلك عرضياً يمكن أن يوجد المضمون بالنسبة إليه هذا أو ذلك بحسب التحكم، ويكون محدوداً. كما أن الإله لا يمكن أن يكون مثل هذا المضمون. ومن ثم فهو يوجد بالجوهر بالنسبة إلى الفكر. وهذا ما يجب علينا أن نقوله عندما ننطلق من الذاتي، ومن الإنسان. لكن ذلك بالذات هو أيضاً ما نصل إليه عندما نبدأ من الإله. فالروح ليس إلا مجلياً لذاته للروح، ومميزاً ذاته للروح الذي هو موجود بالنسبة إليه. وتلك هي الفكرة السرمدية، الروح المفكر، الروح في الوسط الذي هو حريته. وفي هذا المجال يكون الإله مجلي نفسه، لأنه روح، لكنه ليس الظهور بعد. وإذن فمن الجوهري أن يكون الإله موجوداً بالنسبة إلى الروح.

إن الروح هو المفكر. وفي هذا الفكر الخالص، تكون العلاقة مباشرة، ولا يوجد أي فرق يمكن أن يفصلهما، لا يوجد شيء بينهما. فالفكر هو الوحدة الخالصة مع الذات نفسها، حيث تختفي كل عتمة وكل ظلمة. وهذا الفكر يمكن كذلك أن يسمى حدساً خالصاً، باعتباره هذه الفاعلية البسيطة للفكر، بحيث لا يوجد شيء بين الذات والموضوع، إذ إن كليهما ليسا بعد موجودين. وهذا الفكر لا يحده شيء. وهو هذه الفاعلية الكلية. والمضمون ليس هو إلا الكلية نفسها، إنه فعل النبض الخالص بذاته عينها.

2- الانقسام المطلق

كما يصل الأمر ثانياً إلى الانقسام المطلق. فبما هو فعل، يكون الفكر لا محدوداً. فكيف يحصل هذا التفريق؟ فبما هو فعل، يكون الفكر لا محدوداً. والفرق الموالي يتمثل في أن الجانبين اللذين رأيناهما باعتبارهما كيفيتين اثنتين للمبدأ، يختلفان من حيث نقطة الانطلاق. فالجانب الأول جانب الفكر الذاتي هو حركة الفكر، ما كان الفكر منطلقاً من المباشر ومن الوجودي المتشخص. ثم يصعد منه إلى الكلي واللامتناهي، مثلما هو الشأن في الدليل الأول على وجود الإله. وفي حدود كونه قد وصل إلى الكلي، فإن الفكر يكون غير محدود، وتكون غايته الفكر اللامتناهي الخالص، بحيث يختفي كدر التناهي كله.

فموضوع الفكر هنا هو الإله. وكل تشخص اختفى. وبذلك يبدأ الدين التفكير في الإله. والجانب الثاني هو الذي له المنطلق الثاني، أعني المنطلق من الكلي، من نتيجة تلك الحركة الأولى، فيصدر عن الفكر، وعن المفهوم. لكن الكلي في ذاته هو أيضاً مرة أخرى حركة هي تفريق الذات في ذاتها هذا، والإبقاء على الفرق في الذات، ولكن بصورة تجعله لا يكدر الكلية. فهنا تكون الكلية حاصلة في ذاتها على الفرق ومتساوقة مع ذاتها. ذلك هو المضمون المجرد للفكر التي تكون نتيجته الفكر المجرد الذي أنتجه.

وهكذا فالجانبان يضعان نفسيهما في تقابل بينهما. فالفكر الذاتي فكر الروح المتناهي هو أيضاً عملية ووساطة في ذاته. لكن هذه العملية تقع خارجه ووراءه. والدين لا يبدأ إلا إذا كان الفكر قد سما. وإذن فهو يكون في الدين فكراً عديم الحركة ومجرداً، وبالمقابل فإن العيني يقع في موضوعه. ذلك أن هذا الموضوع هو الفكر الذي يبدأ من الكلي، ويتفرق وبالتالي يتساوق. وهذا العيني هو الموضوع بالنسبة إلى الفكر بما هو فكر عامة. وهذا الفكر هو إذن الفكر المجرد. ومن ثم فهو الفكر المتناهي. ذلك أن المجرد متناه. والعيني هو الحقيقة، وهو الموضوع اللامتناهي.

3- التثليث

إن الإله روح. وبخاصية أكثر تجريداً، فهو يتحدد باعتباره الروح الكلي الذي تشخص. وتلك هي الحقيقة المطلقة. والدين هو الدين الحقيقي الذي هذا مضمونه.

إن الروح هو هذه العملية. وهو حركة وحياة. وهو هذا التفريق الذاتي والتحديد الذاتي. والتفريق الأول هو كونه هذه الفكرة الكلية عينها. وهذا الكلي يتضمن الفكرة (المثال) بكاملها، لكنه لا يتضمنها إلا بما هي كذلك، وهو ليس إلا فكرة (مثال) في ذاته. وفي الحكم يكون الآخر الذي يتقابل مع الكلي، هو المتشخص، الإله باعتباره ما فُرق عنه، لكنه بحيث يكون هذا المفرق عنه فكرته كلها في ذاتها ولذاتها، وبحيث إن هاتين الخاصيتين تكونان إحداهما لأخراهما نفس الشيء، أي أنهما تكونان هذا التماهي وهذا الواحد، وبحيث لا يكون هذا الفرق قد تم نسخه وتجاوزه في ذاته فحسب، وبحيث لا نكون نحن الوحيدين الذين نعلم ذلك، بل إنه موضوع أنهما نفس الشيء، وأن هذا المفرق ينسخ ذاته في حدود

كون هذا التفريق موجوداً كذلك، والفرق يوضع بوصفه لاشيء، ومن ثم فالواحد يكون في الآخر لدى ذاته عينها.

إن هذا الأمر، أي كون الأمر هو كما هو، هو الآن الروح نفسه، أو هو، بعبارة الإحساس، الحب السرمدي. فالروح القدس هو الحب السرمدي. وعندما يقال: **«الإله هو الحب»**، فإن ذلك قد قيل قولاً عظيماً، وقولاً صدقاً، لكن الأمر كان يكون عديم المعنى لو تم تصوره مجرد خاصية بسيطة من دون تحليل الحب ما هو. ذلك أن المحبة هي انقسام إلى اثنين، لكنهما لا يكونان بإطلاق منفصلين مع ذلك. والإحساس والوعي بهذا التماهي هو المحبة، هو كوني هذا الموجود خارجي: فليس وعيي بذاتي فيّ، بل هو في آخر، لكن هذا الآخر الذي لا أكون فيه إلا راضيا، أجد فيه سلاما مع نفسي، ولستِ موجوداً إلا إذا حصل في نفسي السلام. وإذا لم يكن السلام في نفسي أكون المتناقض والمتشظي– وهذا الآخر لكونه كذلك خارج ذاته، فليس له وعي بذاته إلا فيّ. وكلا الأمرين ليسا إلا هذا الوعي بوجودهما خارج ذاتهما وبوحدتهما. وهذا الشهود، وهذا الإحساس، وهذا العلم بالوحدة– ذلك هو المحبة.

إن الإله هو المحبة، أعني هذا التفريق وعدمية هذا الفرق، إنه لعبة هذا التفريق الذي لا جدية فيه، والذي يوضع بوصفه منسوخاً ومتجاوزاً، أي الفكرة السرمدية والبسيطة. وهذه الفكرة السرمدية يعبر عنها في المسيحية بما يسمى بـ**«الثالوثية المقدسة»**. وذلك هو الإله نفسه، **الثالوث المقدس**.

إن الإله هنا ليس موجوداً إلا بالنسبة إلى الإنسان المفكر الذي باطمئنان يحفظ ذاته بالعودة إليها. وقد سمى القدامى ذلك بالحماسة. إنه التأمل النظري الخالص، والسكون الأسمى للفكر الذي هو في آن الفاعلية الأسمى، للإحاطة بفكرة الإله الخالصة، وللصيرورة واعياً بها. إن لغز المعتقد بالإله ما هو، يصل إلى البشر ويعتقدون في ذلك، ويصبحون بعد مكرمين بالحقيقة الأسمى، عندما يتلقونها في تصورهم فحسب، من دون أن يكونوا واعين بضرورة هذه الحقيقة، ومن دون أن يعقلوها. فالحقيقة هي كشف الروح ما هو في ذاته ولذاته، والإنسان هو ذاته روح. ومن ثم فهو الحقيقة بالنسبة إليه، لكنه في المقام الأول ليس الحقيقة التي تحصل فيه بعد صورة الحرية بالنسبة إليه، وهي ليست إلا أمراً معطى ومتلقى بالنسبة إليه. لكنه لا يمكنه إلا أن يتلقاه لأنه الروح. وهذه الحقيقة، هذه الفكرة المثال هي

ما أصبح يسمى عقيدة التثليث- فالإله هو الروح وفاعلية العلم الخالص الذي هو فاعلية موجودة لدى ذاتها عينها. وأرسطو خاصة أحاط بحقيقة الإله بالتحديد المجرد، فاعتبره فعلاً. فالفعل الخالص هو العلم (في العصر المدرسي: أكتوس بوروس= فعل خالص). ولكن حتى يوضع بوصفه فعلاً، فينبغي أن يوضع بعناصره: فالعلم ينتسب إليه آخر يعلم، ولأن هذا العلم يعلمه، فإنه مستوعب فيه. وفي ذلك يكمن كون الإله الذي هو الموجود السرمدي في ذاته ولذاته، يخلق ذاته بصورة سرمدية بوصفه الابن، ويفرق نفسه عن نفسه- الحكم المطلق. لكن ما يفرقه عن نفسه ليس له شكل الغير، بل إن المفرق ليس هو مباشرة إلا ما فُرق عنه. فالإله روح، ولا يدخل في هذا النور الخالص عتمة ولا تلوين أو مزيج. وعلاقة الاب والابن استُعيرت من الحياة العضوية. وهي تستعمل بأسلوب تصوري: وهذه العلاقة الطبيعية ليست إلا صورة تمثيلية (استعارة)، ومن ثم فهي لا تطابق أبداً ما ينبغي أن يتم التعبير عنه. نقول: الإله ينجب سرمدياً ابنه، والاله يفرق ذاته عن ذاته. وهكذا نبدأ الكلام على الإله: إنه يفعل ذلك وهو موجود في الآخر الموضوع، ويبقى ببساطة في ذاته عينها (صورة المحبة). لكن ينبغي بلا ريب أن نعلم أن الإله هو هذا الفعل ذاته كله. فالإله هو البداية. لكنه ليس هو كذلك إلا النهاية والجملة كلها. وهكذا فباعتباره الجملة كلها يكون الإله هو الروح. والاله بوصفه الأب بمجرده ليس هو بعد الإله الحق (وهكذا فمن دون الابن هو المعلوم في الديانة اليهودية)، إنه بالأحرى بداية وغاية إنه مسلمته المفروضة مسبقاً، إذ يجعل نفسه افتراضا (وليس ذلك إلا ضربا آخر من التفريق)، إنه العملية السرمدية. فكونه الحقيقة والحقيقة المطلقة هو بنحو ما شكل المعطى. ولكن كونه المعلوم بوصفه ما في ذاته ولذاته، فذلك هو فعل الفلسفة ومضمونها بكامله. ففيها تبين أن كل مضمون الطبيعة والروح يهجم جدليا نحو هذا المركز بوصفه حقيقته المطلقة. ولا يتعلق الأمر هنا بالبرهان على أن هذه العقيدة وهذا اللغز الهادئ هو الحقيقة السرمدية. فهذا يحصل كما قيل في الفلسفة كلها.

ولمزيد الشرح لهذه الخصائص يمكن أن نلاحظ ما يلي:

أ- عندما يقال عن الإله ما هو، فإن ما يقدم أولاً هو الصفات: ذلك هو الإله. فهو يحدد بالصفات المحمولة على ذاته. وذلك هو أسلوب التصور والحصاة. فالصفات المحمولة على الذات هي خصائص وتشخيصات: خير، قادر على كل شيء،

إلخ... والصفات المحمولة على الذات ليست بالفعل مباشرة طبيعية، بل هي مجعولة بالاسترياء. ولهذه العلة فهي تبقى ثابتة لا تتحرك، فتصبح لذاتها لكأنها المضمون الطبيعي الذي يتصور من خلاله الإله في الدين الطبيعي. فالأشياء الطبيعية مثل الشمس والبحر إلخ..موجودة. لكن الخصائص الاسترياثية هي كذلك مماهية لذاتها، بوصفها ذات مباشرة طبيعية. ولأن الشرقيين لهم الإحساس بأن ذلك ليس الكيفية الحقيقية التي تعبر عن طبيعة الإله، فإنهم يقولون إن أسماء الإله لا تنضب بواسطة الصفات المحمولة على الذات– ذلك أن الأسماء هي بهذا المعنى نفس الشيء مثل الصفات المحمولة على الذات.

والنقص الذاتي لهذه الطريقة في تحديد الإله بالصفات يتمثل في ما تصدر عنه هذه المجموعة اللامتناهية من الصفات المحمولة على الذات، أعني في أن هذه الصفات ليست إلا خصائص جزئية. والكثير من مثل هذه الخصائص الجزئية يكون حاملها الموضوع الفاقد للفرق في ذاته. ولأنه توجد خصائص جزئية، فإنه ينظر إليها بحسب هذا الطابع الجزئي، ويفكر فيها فيحصل التعارض والتناقض بينها. ثم إن هذه التناقضات ليست محلولة.

كما أنها ينبغي أن تبدو معبرة عن علاقة الإله بالعالم. فالعالم غير الإله. وبوصفها جزئيات، فإنها بمقتضى طبيعتها، ليست مناسبة. وفي ذلك تكمن الكيفية الثانية المتمثلة في اعتبارها علاقات الإله بالعالم: مطلق حضور الإله في العالم، ومطلق حكمته فيه. وهذه الصفات لا تحتوي على علاقة الإله الحقيقية بذاته عينها، بل هي علاقاته بغيره، بالعالم. وبذلك فهي محدودة. وتلك هي علة التناقض. فلدينا الوعي بأن الإله بهذا العرض لا يعتبر حيا، إذا أحصيت هذه الصفات متوالية هكذا، هذه الكثرة من الجزئيات. كما أن تناقضها لن يحل حلا حقيقياً بواسطة تجريد تحددها عندما تطلب الحصاة أنه ينبغي ألا يأخذها إلا بمعناها الأسمى. والحل الحقيقي تحتوي عليه الفكرة المثال، فكرة تحديد الإله لذاته، تحديداً يجعل ذاته مفرقة لذاتها عن ذاتها عينها. لكنه النسخ السرمدي لهذا التفريق. والفرق لو بقي لكان تناقضا: فلو بقي الفرق ثابتاً لنشأ التناهي. وكلا الأمرين قائم أحدهما بذاته قبالة الثاني، وكذلك ما

بينهما من علاقة. والفكرة المثال ليست للإبقاء على الفرق، بل هي كذلك لحله. فالإله يضع ذاته في هذا الفرق ثم ينسخ الفرق كذلك.

وحينئذ فعندما نقدم صفات للإله لتكون خاصة، فإننا ننشغل أولاً بحل هذا التناقض. وهذا العمل عمل خارجي. إنه استرياؤنا. ومن ثم فحتى يكون خارجياً، فإنه يقع فينا وليس مضموناً لفكرة الإله، بحيث إنه يتضمن كون التناقضات لا يمكن أن تحل. والفكرة ذاتها هي هذا، هي نسخ التناقض. وذلك هو مضمونها الذاتي الحقيقي. وخاصيتها أن تضع هذا الفرق وأن تنسخه نسخاً مطلقاً. وتلك هي حيوية الفكرة ذاتها.

ب- رأينا في الأدلة الميتافيزيقية على وجود الإله، أن هذا المسار الناقل من المفهوم إلى الوجود ليس مفهوماً فحسب، بل هو موجود، وله حقيقة فعلية. وعلى أساس هذا الموقف الذي نقفه الآن ينشأ هم السعي من المفهوم إلى الوجود.

فالمفهوم الإلهي هو المفهوم الخالص، المفهوم دون أي قيد. والفكرة تتضمن أن المفهوم يحدد ذاته، ومن ثم فهو يضع ذاته بوصفه مختلفاً عن ذاته، وذلك هو وجه الفكرة الإلهية ذاتها. ولأن الروح المفكر والمتأمل له هذا المضمون ماثل أمامه، فإن ذلك تكمن فيه الحاجة إلى هذا الانتقال وإلى حركة التقدم هذه.

إن منطق الانتقال تتضمنه تلك الأقيسة التي تسمى أدلة: فينبغي أن ينتقل المفهوم ذاته انطلاقاً من المفهوم، وهو ينتقل في الحقيقة بفضل المفهوم إلى الموضوعية إلى الوجود في وسط الفكر. وهذا الذي يظهر بصفته حاجة ذاتية هو المضمون، إنه الوجه الأول لفكرة الألوهية ذاتها.

فعندما نقول: الإله خلق العالم، فإن ذلك هو أيضاً انتقال من المفهوم إلى الموضوعية، إلا أن العالم يُحد هنا بوصفه ما هو جوهرياً غير الإله، نفي الإله، من دون إله موجود، من دون إله. وفي حدود اعتبار العالم هذا الآخر، فإنه ليس لدينا الفرق، بوصفه في المفهوم ذاته، متضمناً في المفهوم، أعني أن الوجود والموضوعية ينبغي أن نبينهما في المفهوم ذاته، بوصفه فعلاً ونتيجة، وفعل تحديد يقوم به المفهوم ذاته.

وقد بينا بذلك أن نفس المضمون هذا في ذاته هو الحاجة التي هي في شكل ذلك

الدليل على وجود الإله. ففي الفكرة المطلقة، وفي وسط الفكر، يكون الإله ببساطة هذا الكلي العيني، أعني أنه يضع ذاته بوصفه غيرا، ولكن على نحو يجعل هذا الآخر، مباشرة وفي الحين، يتحدد بوصفه الإله نفسه، وأن الفرق ليس إلا في الأذهان، وأنه منسوخ مباشرة، وليس له الوجود في الأعيان، وهذا بالذات يعني أن المفرق ينبغي أن يُبين بالمفهوم وفيه.

إن المنطق هو الذي يتبين فيه أن كل مفهوم محدد يتمثل في أنه ينسخ ذاته باعتباره مناقضاً لذاته، ليصبح من ثم المميز عن ذاته، وليضع نفسه بوصفه كذلك. ومن ثم فالمفهوم ذاته ما يزال مشوباً بوحدانية البعد هذه، ومشوباً بالتناهي، وأنه ذاتي، وأن خصائص المفهوم والمميز ليست إلا أموراً في الأذهان، وليست موضوعة في الواقع بوصفها مميزة. ذلك هو المفهوم الذي يتوضعن.

وعندما نقول «الإله»، فلا يكون لدينا إلا مجرداً منه مقولاً أو عندما نقول «الإله الأب» والكلي، فنحن لم نقله إلا بمقتضى التناهي. فلاتناهيه هو بالذات كونه ينسخ هذا الشكل من الكلية المجردة والمباشرة، حيث يوضع الفرق، لكنه كذلك نسخ هذا الفرق. وعندئذ يكون من ثم الواقع الحقيقي والحقيقة واللاتناهي.

إن هذه الفكرة المثال هي الفكرة المثال التأملية، أعني أنها العقلي ما كان موضوع تفكير، إنها فكر العقلي. أما ما ليس بتأملي من الفكر، ما هو فكر حصاة، فإنه ما يبقى فيه الفكر متوقفا عند الفرق بما هو فرق. من ذلك مثلاً الوقوف عند الفرق بين المتناهي واللامتناهي. فهو عندئذ ينسب الإطلاق إلى الأمرين كليهما، بل وحتى إلى العلاقة بينهما، وبذلك تصبح الوحدة تناقضا.

ج- إن هذه الفكرة التأملية تقابل ما هو حسي، وهي تقابل الحصاة كذلك. إنها من ثم لغز بالنسبة إلى كيفية النظر الحسي، وكذلك بالنسبة إلى الحصاة. إنها بالنسبة إليهما كليهما لغز (باليونانية موستيريون)، أعني بحسب قصد ما هو عقلي في الأمر. فبالمعنى المعتاد ليس الإله بالأمر الملغز على الأقل في الدين المسيحي، ذلك أن الإله في هذا الدين قدم ذاته لتُعرف وبين ما هي، إذ هو جلي. لكن الإله لغز بالنسبة إلى الإدراك الحسي، وإلى التصور، وإلى كيفية النظر الحسية، وبالنسبة إلى الحصاة.

فالحسي خاصة خاصيته الأساسية هي الوجود في الأعيان (الخارجية)، وتخارج الأشياء بعضها عن بعض. ذلك أن الفروق في المكان هي المجاورة، وهي في الزمان التوالي: والمكان والزمان هما الخارجية (الوجود في الأعيان) التي توجد فيها الفروق. وكيفية النظر الحسي (الملاحظة الحسية) معتادة على أن يكون لديها أمور مختلفة ماثلة أمامها متخارج بعضها عن البعض. وذلك هو أساس كون الفروق تبقى بالنسبة إلى النظر الحسي على هذا النحو متخارجة. وإذن فبالنسبة إلى الحس يعد ما في الفكرة المثال لغزا، ذلك أنه توجد طريق أخرى مختلفة بالكامل، علاقة، ومقولة، غير التي للحس. والفكرة هي هذا التفريق الذي هو كذلك ليس فرقاً، والذي لا يثبت على هذا الفرق. فالإله يحدس ذاته في المميز عنه، وهو ليس مرتبطاً إلا بذاته في غيره، وهو ليس فيه إلا ما هو لدى ذاته وما هو متمازج مع ذاته. إنه يحدس ذاته في غيره. وهذا معارض تماماً للحسي. ففي الحسي يكون أحد الأشياء هنا، وغيره هناك. وكل واحد منهما يعتبر قائماً بذاته. ومن ثم فلا يصح عنده أن يكون الشيء موجوداً، وأن تكون ذاته في آن قائمة في غيره. وبالنسبة إلى الحسي، لا يمكن لشيئين أن يوجدا معاً في نفس المحل، بل كل منهما يستثني الآخر.

أما في الفكرة المثال فلا توضع الفروق بوصفها مستثنية بعضها للبعض، بل هي تكون على نحو يجعلها لا توجد إلا في هذا التمازج بعضها بالبعض. وذلك هو ما وراء الحس الحقيقي (الغيب)، وليس ماوراء الحس المعتاد الذي ينبغي أن يكون في مكان آخر. ذلك أن هذا الماوراء المعتاد هو بدوره حسي، أعني أنه متخارج وغير مبال. فما كان الإله محدداً بوصفه روحاً، فإن الطابع الخارجي يكون منسوخا. لذلك كان ذلك لغزا بالنسبة إلى الحس.

كما أن هذه الفكرة المثال تتجاوز الحصاة وهي عندها لغز. ذلك أن الحصاة هي هذا التشبث بالتحديدات الفكرية، وإدامتها باعتبارها ببساطة متخارجة ومختلفة وباقية في تقابل على قيامها بذاتها وثابتة الوجود. والوضعي ليس هو السلبي والعلة ليست هي المعلوم. لكن الحقيقي كذلك بالنسبة إلى المفهوم هو أن هذه الفروق تنتسخ بذاتها. فلأنها مختلفة تبقى متناهية. والحصاة هي البقاء في المتناهي. وحتى في اللامتناهي، فإنها تبقي اللامتناهي على جانب والمتناهي على جانب آخر.

والحقيقي هو أن المتناهي واللامتناهي الذي يقابل المتناهي ليس لهما أدنى حقيقة، بل هما

ليسا إلا مارين. وفي حدود كون ذلك لغزا بالنسبة إلى التصور الحسي وإلى الحصاة، فإنهما يتصديان للفكرة العقلية. لا يعارض عقيدة التثليث إلا السطحيون وأصحاب الحصاة.

بل إن الحصاة هي دون القدرة على أن تحيط بأي حقيقة لأي شيء. فالحي الحيواني يوجد هو أيضاً بوصفه فكرة، بوصفه وحدة المفهوم، وحدة النفس والجسدية. أما بالنسبة إلى الحصاة فكل منهما موجود لذاته على حدة. ولا ريب أنهما مختلفان، لكنهما كذلك ينسخان الفرق بينهما ويتجاوزانه. والحيوية ليست هي إلا هذه العملية الدائمة. فالحي موجود وله غرائز وحاجات. ومن ثم فله فرق في ذاته عينها، بحيث إن الفرق ينشأ فيه. وبذلك فهو تناقض. والحصاة تحيط بمثل هذه الفروق على النحو التالي: فالتناقض لا ينحل، وعندما تنظر في علاقتها، فإن الحصاة لا ترى منها إلا التناقض الذي لا يقبل الحل في نظرها.

كذلك هو الأمر. فلا شيء يمكن أن يصل إلى غايته، إذا كانت الأمور التي ميزت تبقى مثبتة بوصفها دائمة وذلك بالذات لأنها تثبت في هذا التفريق. فالحي له حاجات، ومن ثم فهو متناقض. لكن سدها نسخ للتناقض وتجاوز له. ففي الغريزة والحاجة أكون في ذاتي مختلفاً عن ذاتي. لكن الحياة هي التناقض، وسد الحاجة لتحصيل السلم، ولكن كذلك بحيث ينشأ التناقض من جديد: إنها التفاعل التداولي بين الفرق والتناقض ونسخه. فهما مختلفان بحسب الزمان. فالتوالي بينهما موجود. ولذلك فهو متناه. لكن الغريزة في ذاتها وإشباعها دائمة، والحصاة لا تكنه كذلك أنه في الإيجابي، وحتى في الأنفة يوجد في آن نفي الأنفة والقيد والنقص. لكني بوصفي أنانيا أتجاوز النقص في آن.

ذلك هو التصور المحدد للغز (موستوريون). فما يسميه البعض لغزا هو كذلك ما لا يقبل الفهم (ما لا يعقل)، وما لا يقبل الفهم يعني، بل هو يعني بالذات، المفهوم ذاته، التأملي المتمثل في أن المعقول يدركه الفكر. وبفضل الفكر بالذات يكون الأمر على نحو يجعل الفرق يتمايز فيتخارج بصورة محددة.

إن فكر الغريزة ليس إلا تحليلا للغريزة ما هي: الإثبات ثم النفي فيها والأنفة والإشباع والغريزة. وجعلها مادة فكر، يعني معرفة المفرق، وما هو الفرق في ذلك. وحينئذ فإذا كانت الحصاة قد وصلت إلى ذلك، فإنها تقول: هذا تناقض، وتبقى هناك، وتتوقف عنده ضد التجربة التي تبين أن الحياة نفسها هي التي تنسخ التناقض وتتجاوزه. وحينئذ فإذا تم تحليل

الغريزة يظهر التناقض، وعندئذ يمكننا أن نقول: إن الغريزة شيء لا يفهم.

إن الطبيعة الإلهية هي كذلك ما لا يفهم. وهذا اللامفهوم ليس بالذات شيئاً آخر غير المفهوم ذاته، المفهوم الذي يتضمن في ذاته أن يفرق. وتبقى الحصاة متوقفة عند هذا الفرق. فتقول إن هذا ليس مما يكتنه. ذلك أن مبدأ الحصاة هو تماهي الذات المجرد، وليس العيني، أعني كون هذه الفروق فروق موجود واحد. وبالنسبة إلى الحصاة، فإن الإله هو الواحد، وهو جوهر الجوهر. وهذا الموجود عديم الفروق، والتماهي الخاوي هو الصورة المزيفة للحصاة، ولعلم الكلام الحديث. لكن الإله هو الروح الجاعل من نفسه موضوعاً، والعالم بذاته فيه، أعني الهوية العينية. ومن ثم فإن الفكرة هي أيضاً مرحلة جوهرية. لكنهما بمقتضى الهوية المجردة يكون كل منهما قائماً بذاته لذاته، كما أنهما يتعالقان بصورة خارجية: فيحضر من ثم التناقض.

فأن نقول إن فكرة الإلهي ليست مفهومة يجعلنا نسهم في جعل مضمون الفكرة يبدو في شكل حسي، أو في شكل فكر الحصاة، لكون الدين هو الحقيقة، بالنسبة إلى جميع البشر. وهكذا ففي الشكل الحسي يكون لدينا عبارتا الأب والابن، علاقة توجد في الكائن الحي، ونسبة استعيرت من الحسي ومن الحي.

إن الحقيقة، بمقتضى مضمونها، قد تجلت في الدين. لكن تجلي المضمون في شكل المفهوم والفكر، وتجلي المفهوم في صورة تأملية فذلك أمر آخر. وبالتالي فمثلما أنه من السعادة أن تكون الأشكال الساذجة قد أضفيت على تلك العقيدة— مثل الانجاب والابن إلخ..— وعندما تتصنع الحصاة في ذلك فتورد مقولاتها، فإنها مباشرة تفقد صوابها، وحتى عندما تكون لها في ذلك متعة، فإنها لن تتوقف عن اكتشاف تناقضات فيه. ولها في ذلك القوة والحق بفضل ما لديها من تقسيم واسترياء في ذاتها. لكن الإله، الروح بالذات، هو الذي نسخها وتجاوزها بنفسه كذلك. فهو لم ينتظر هذه الحصاة لإلغاء هذه الخصائص التي تتضمن التناقض. لكنه كذلك هو الذي وضع هذه الخصائص والتفريق بينها في ذاته، إنه الانقسام.

ويوجد شكل آخر من فهم الحصاة يتمثل في أن الحصاة، عندما (تسمعنا) نقول «**إن الإله في كليته السرمدية هو أن يفرق ذاته وأن يحددها وأن يضع غيرا له وأن ينسخ الفرق أيضاً وأن يكون لدى ذاته في ذلك الغير ولا يكون روحاً إلا بخلق هذا الغير**»، تجيء حينئذ فتأتي بمقولات التناهي

التي لها، وتحسب: واحد، اثنان، ثلاثة، وتقحم شكل العدد غير الموفق في المسألة. لكن الأمر هنا لا يتعلق بالعدد. فالحساب هو أكثر الأشياء فقدانا للفكر. وإذن، فإذا أدخلنا العدد في المسألة، فإننا نكون قد أدخلنا فيها ما هو عدم المفهوم.

ويمكننا أن نستعمل بالعقل كل العلاقات التي تستعملها الحصاة، لكننا نلغيها كذلك– وكذلك الشأن هنا أيضاً. وذلك عسير على الحصاة. ذلك أنها تقصد أن الإنسان حتى يستعملها، فلا بد أن (يعترف بأنها) تحصل على حق. لكن الواحد منا يمكن أن يسيء استعمالها كالحال هنا وذلك بقوله: ثلاثة هي واحد. ومن ثم فالتناقضات من اليسير بيانها في مثل هذه الأفكار، فروق تذهب إلى حد الفروق المتناقضة، والحصاة الجرداء تعرف أنها عظيمة بتكديس مثل هذه التناقضات. فكل شيء متعين، وكل كائن حي هو في ذاته، كما بينا، هذا التناقض. لكن التناقض هو أيضاً قد حل في الفكرة، ولا حل إلا الوحدة الروحية ذاتها.

إن حساب مراحل الفكرة المثال ثلاث واحد، يبدو شيئاً تام السذاجة وطبيعياً ومفهوماً بذاته. لكن ذلك كذلك بمقتضى أسلوب العدد الذي أقحم هنا، حيث تحدد كل خاصية بوصفها واحدة، وتصور «ثلاثة واحد» على أنها واحد فحسب، فإن ذلك يعد الأمر الأعسر على الفهم كما يقال، يعد طلباً غير عقلي. إلا أن الحصاة لا يحوم حولها إلا القيام الذاتي للواحد، والفصل المطلق والتذرر. لكن النظر المنطقي يبين، بالمقابل، أن الواحد في ذاته جدلي، وليس قائماً بذاته بحق. ويكفي الواحد منا أن يذكر المادة التي هي الواحد الحقيقي، والتي تقاوم– لكنها ثقيلة أعني أنها تعبر عن ميل إلى ألا تبقى واحدة، بل كذلك أن تنسخ كونها لذاتها معترفة بذاتها أنها عدم. وفي الحقيقة فإنها تبقى، لأنها ليست إلا مادة، هذا الطابع الخارجي بأكثر ما يمكن. وهي تبقى كذلك على مستوى المنشود، ذلك أن المادة ما تزال أسوأ كيفيات الوجود العيني، وأكثرها خارجية، وأقلها روحانية. لكن الثقل هذا الناسخ للواحد فيها يكوّن خاصية المادة الأساسية.

والواحد هو أولاً تام التجريد. وهذه الواحدات الثلاثة، ينبغي أن يعبر عنها بصورة أكثر عمقا، على نحو روحي من خلال تحديدها بوصفها أشخاصاً. فالشخصية هي ما يؤسس ذاته على الحرية، الحرية الأولى الأعمق والأكثر جوانية، ولكنها كذلك، بأكثر الكيفيات

تجريداً، كيفية تعبير الحرية عن ذاتها في الذات أن يعلم: أنا شخص، أنا لذاتي، ذلك هو الأمر العصي بإطلاق.

وإذن فلأن هذه الفروق تتحدد على هذا النحو، فإن كل واحد من الثالوث بوصفه واحداً أو حتى بوصفه شخصاً بفضل هذا الشكل اللامتناهي المتمثل في أن كل مرحلة تُعتبر ذاتاً، يبدو كذلك قد جعل مما لا يمكن معارضته وهو ما تقتضيه الفكرة: اعتبار هذه الفروق بما هي هذه الفروق ليست فروقاً بل هي ببساطة واحد ونسخ هذه الفروق. إن الاثنين لم يمكن أن يكونا واحداً. فكل واحد منهما يكون وجوداً لذاته جامدا صلبا وقائماً بذاته. والمنطق يبين عن مقولة الواحد[1] أنها مقولة سيئة– الواحد تام التجريد. لكن ما يخص الشخصية، فإن التناقض قد يبلغ مداه فلا يبقى قابلاً لأي حل، إلا أن الحل يتمثل في أن هذه الشخصية المثلثة ليست إلا واحدة. ومن ثم فهذه الشخصية لم توضع إلا بوصفها مرحلة متلاشية تعبر عن أن التناقض ينبغي أن يؤخد بوصفه مطلقاً، وليس تناقضاً متدنياً هو مباشرة يسمو بذاته إلى هذه الذروة. فمن خاصية الشخص وبالأحرى الذات، أنها تنسخ عزلتها وانفرادها.

إن الأخلاق والمحبة هي نسخ للانفرادية وتجاوز لها، وللشخصية الخاصة، من أجل توسيع الكلية– وكذلك الأسرة والصداقة– ذلك أن هذا التماهي بين الواحد والآخر موجود. فعندما أتعامل بصورة صحيحة مع الغير، فإني أحتاج إلى اعتباره مماهياً لي. وفي الصداقة والحب أتنازل عن شخصيتي المجردة، واربحها بذلك باعتبارها عينية. فحقيقة الشخصية تتمثل إذن بالذات في أنها، بفضل الغوص، تصبح غائصة في الغير. إن مثل هذه الأشكال التي تقول بها الحصاة، يتبين بالتجربة بما هي تجربة، أنها تنسخ ذاتها بذاتها مباشرة.

إن ما يبقى في الحب وفي الصداقة، هو الشخص الذي تكون ذاتيته صادرة عن حبه، ذاتيته التي هي شخصيته. وعندما يثبّت الواحد في الدين الشخصية تثبيتا مجرداً فكان له ثلاثة آلهة، يكون قد نسي السلب المطلق، والشكل اللامتناهي، أو عندما تكون الشخصية غير منسابة (في المحبوب)، فإنه يكون صاحب شر. ذلك أن الشخصية التي لا تتخلى عن ذاتها في الفكرة الإلهية هي الشر. ففي الوحدة الإلهية توضع الشخصية بوصفها منسابة (في المحبوب). ففي الظهور وحده تكون سلبية الشخصية مختلفة عما ينسخها.

---

(1) الأعمال: لم يعرب أداة التعريف فبقيت وكأنها غير مجرورة بعن.

فالتثليث قد أوصل إلى علاقة الأب والابن والروح. وهذه علاقة طفولة وهي شكل طفولي طبيعي. والحصاة لا تملك مثل هذه المقولة، ولا مثل هذه العلاقة، كان يمكن أن تقارن بها مقارنة مناسبة. لكنه ينبغي أن يُعلم أن ذلك ليس إلا مجرد صورة. فالروح لا يدخل في هذه العلاقة بصورة واضحة. وكان الحب يمكن أن يكون مناسباً. لكن الروح هو الحقيقي.

إن الإله المجرد، الأب، هو الكلي، والسرمدي، والمحيط، وكامل التفرد. ونحن الآن في درجة الروح، حيث يحيي الكلي كل شيء في ذاته. والآخر، الابن، هو الجزئية اللامتناهية والظهور. والثالث، الروح، هو المتفرد بما هو متفرد. لكن الكلي بما هو الجملة كلها هو بدوره روح– والثلاثة جميعاً روح. ونقول في الثالث: إن الإله هو الروح، لكنه كذلك الروح الواضع من البداية. فالثالث هو كذلك الأول. ذلك هو ما ينبغي توكيده جوهرياً. أعني على التعيين، أننا عندما نقول: إن الإله في ذاته وبمقتضى مفهومه هو القوة المباشرة، القوة المحققة للانقسام والعائدة إلى ذاتها، ومن ثم فهو ليس إلا السلب المحيل إلى ذاته مباشرة، أعني الانعكاس على الذات المطلق، أي أنه بعد خاصية الروح. ومن ثم فعندما نريد أن نتكلم على الإله كما هو في خاصيته الأولى بمقتضى مفهومه، ونريد أن نصل من ثم إلى الكلام في خاصيتيه الأخريين، فإننا نتكلم هنا بعد على الثالث: الثالث هو الأول. وعندما نريد، لتجنب ذلك، أن نبدأ بصورة مجردة أو عندما يمكّن عدم تمام المفهوم من الكلام على الأول بالاقتصار على ما تقتضيه خاصيته، فإنه يكون الكلي، وتكون تلك الفاعلية والإنجاب والخلق بعدُ أموراً مختلفة عن مبدأ مجرد كلي يظهر ويمكنه أن يظهر بوصفه المُهظر والمُخرج إلى الوجود في الأعيان (منطق وحكمة)، مثلما أن الأول باعتباره **الأساس عديم القرار (Abgrund)**. وهذا يفسر ذاته بذاته بفضل طبيعة المفهوم. ففي كل غاية، وعند كل كائن حي، يحصل ذلك. فالحياة تحفظ ذاتها. وحفظ ذاتها يعني الإيغال في الفرق، وهي تفرق ذاتها في معركة مع التفرد، ضد الطبيعة اللاعضوية. وبذلك فالحياة ليست إلا نتيجة، إذ هي تنجب نفسها. وهي منتَج يعيد إنتاج الثاني. وهذا المنتج هو الحي نفسه، أعني أنه شرط ذاته، وهو يقطع مسار عمليته، ولا يصدر عنه شيء جديد. فالمنتَج هو بعد حاصل من البداية. وكذلك الأمر بين الحب وضده. فما دام الحب موجوداً، فهو قد كان البداية، وكل سلوك يليه تدعيم له، حيث

ينتج ويُرعى في آن. لكن المنتَج سابق الوجود، إنه تدعيم لا يصدر عنه شيء غير ما هو سابق الوجود. وكذلك يفترض الروح ذاته مسبقاً إنه البادئ.

إن الفرق الذي بواسطته تتواصل حياة الإلهي، ليس أمراً خارجياً، بل ينبغي ألا يكون محدداً إلا جوانيا، بحيث يكون تصور الأول، الأب، مثل الأخير. وبذلك فليست العملية شيئاً آخر غير لعبة رعاية الذات والتيقن منها.

وهذه الخاصية هي، بهذا المنظور، خاصية مهمة، لأنها تكون معيار تقويم عدة تصورات للإله[1]، وتقدير النقص الذي فيها ولمعرفته ويتعلق الأمر خاصة بكون هذه الخاصية غالباً ما تُغفل وتُتجاهل.

ونحن ننظر في الفكرة من حيث كليتها كما هي في الفكر الخالص وكما يحددها الفكر الخالص. وهذه الفكرة هي كل حقيقة، وهي الحقيقة الواحدة. ومن ثم بالذات، فينبغي أن يُتصور كل شيء متشخصاً وما يحاط به علماً بوصفه حقيقياً بحسب شكل هذه الفكرة. فالطبيعة والروح المتناهي هما منتج الإله، وفيهما معقولية، وكونهما من صنع الإله يتضمن أنهما بذاتهما حقيقة، الحقيقة الإلهية عامة. أعني أنهما لهما خاصية هذه الفكرة عامة. فشكل هذه الفكرة لا يوجد إلا في الإله، من حيث هو روح. فإذا كانت الفكرة الإلهية في أشكال المتناهي، فإنها ليست موضوعة كما هي في ذاتها ولذاتها– وهي لا تكون موضوعة بهذه الصورة إلا في الروح– فتكون موجودة هناك على نحو متناه. لكن العالم شيء أنتجه الإله، ومن ثم فالفكرة الإلهية هي دائماً الأساس الذي يصدر عنه كونها ما هي عامة. ومعرفة حقيقة شيء ما تعني معرفته وتحديده بحسب شكل تلك الفكرة عامة.

ففي الأديان السابقة نجد أصداء لهذا التثليث باعتباره خاصية حقيقية، وخاصة في الدين الهندي. فقد وصل فيه هذا التثليث حقاً إلى الوعي، بحيث إن الواحد لم يعد بالإمكان أن يبقى واحداً، وهو ليس موجوداً مثلما ينبغي أن يكون بحق، بل إن الواحد ليس الحقيقي، وإنما هو حركة وهو هذا التفريق عامة والعلاقة المتبادلة بين عناصره. فتريموتري هو الكيفية الأكثر وحشية لهذه الخاصية. لكن الثالث هنا ليس الروح، وليس الصلح الحقيقي، بل هو

(1) تعليق المترجم: هذا هو المنهج الذي طبقه هيجل من بداية الدروس: تقويم التجارب السابقة انطلاقاً من مقارنتها بالمسيحية غاية لتطورها. وهي نفس منهجية أرسطو في فهم تاريخ الفلسفة المتقدمة عليه باعتبارها معدة إلى فلسفته التي تصبح معيار تقويم مراحل هذا التطور الموصل إليها.

الكون والفساد والتغير- مقولة هي وحدة هذه الفروق، لكنها توحيد كثير التبعية. فليس هو في الظهور المباشر، بل إن الروح لا يكون- خلال عودته إلى الأمة- إلا الروح المباشر والمؤمن الذي يسمو إلى الفكر، فيكون الفكرة التامة، وله مصلحة في أن ينظر في تخمر هذه الفكرة، وأن يتعلم كيف يعرف أساسها في الظهورات المعجزة التي تحصل.

إن خاصية الإله، بوصفها خاصية التثليث، قد صدرت مباشرة عن الفلسفة بصورة تامة. أما علم الكلام فهو لم يعد للأمر أدنى جدية. ففي الفلسفة وفي الكلام حاول البعض التقليل من شأن الدين المسيحي، بحيث إن خاصيته باتت تعتبر بعد خاصية بالية، ومن هذا المنطق وصفت في الكلام والفلسفة. إلا أن هذا الأمر التاريخي في المقام الأول لا يحسم أدنى شيء، حول باطن الحقيقة. وينبغي للواحد منا أن يرى كذلك أن ذلك القديم ليس معلوماً من الشعوب والأفراد، ما لديهم منه، وأنهم لم يعلموا منه أنه يتضمن الوعي المطلق بالحقيقة. ولا يكون لديهم علم إلا بخصائص أخرى وباعتبارها غيرا. وتوجد نظرة أساسية تتمثل في مسألة: هل إن مثل هذه الخاصية هي الخاصية الأولى والمطلقة التي تؤسس كل الخصائص الأخرى، أم هل هي ليست من بين أمور أخرى إلا شكلاً يحصل كما يحصل البراهما الذي هو واحد، لكنه ليس حتى موضوع عبادة. ففي دين الجمال والغائية الخارجية، يمكن لهذا الشكل، في الحقيقة، أن يظهر على الأقل، إذ لا نلقى هذا المقياس المحدد والعائد إلى ذاته في هذه الكثرة والتخصيص. لكنها لا تخلو من أثر الوحدة. وقد قال أرسطو خلال كلامه على الأعداد الفيثاغورية عن الثالوث[1]: لا نعتقد أننا قد دعونا الآلهة دعوة تامة إلا متى نكون قد دعوناها ثلاثا. ونجد عند الفيثاغوريين وعند أفلاطون الأساس المجرد للفكرة، لكن الخصائص بقيت عند هذا التجريد، بعضها في تجريد الواحد والاثنين والثلاثة، وكان ذلك عند أفلاطون أمراً عينيا: طبيعة الواحد، والآخر المختلف بذاته، والثالث الذي هو وحدة الأمرين السابقين. والأمر هنا ليس بأسلوب الخيال عند الهنود، بل بأسلوب التجريد الخالص. وتلك هي الخصائص الفكرية التي هي أفضل من الأعداد ومن مقولات العدد، لكنها ما تزال خصائص فكرية مجردة كامل التجريد.

ولكننا نرى بصورة أفضل في عصور ميلاد المسيح والكثير من العصور الموالية نشأة

---

(1) السماء والعالم 268 أ.

تصور فلسفي يؤسس تصور علاقة التثليث وهذه الأنساق الفلسفية لذاتها من ناحية أولى مثل نسق فيلون الاسكندري الذي كان قد درس الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الأفلاطونية ثم الاسكندريين المتأخرين، ولكن خاصة في امتزاج الدين المسيحي مع مثل هذه التصورات الفلسفية الامتزاجات التي تكون الجزء الأعظم من أنواع المروق (الهرطقات) وخاصة من أنواع المروق العرفانية (الاغنوصية).

وبصورة عامة فنحن نرى في هذه المحاولة للإحاطة بفكرة التثليث وللهروب من الواقع الغربي الفعلي بتوسط المثالية الشرقية إلى عالم فكري. وهي في الحقيقة ليست إلا محاولة أولى لم تسع إلا لتكديره، بما ضمته إليه من تصورات وهمية. لكن المرء يرى في ذلك على الأقل مجاهدة الروح طلباً للحقيقة وهذا أمر يستحق العرفان.

وهنا توجد مجموعة لا تقدر تماماً من الأشكال التي صارت قابلة للملاحظة: أولها هو الأب والوجود (**الأُنْ**) الذي، بما هو أساس، بلا قرار ولا عمق، أعني بالذات ما قيل عنه إنه ما لا يزال خاليا، وما لا يقبل أن يحاط به، وما لا يُعقل، وما يتعالى على كل المفاهيم. ذلك أن الخواء هو دون شك غير محدد، واللامعقول هو سالب المفهوم، وخاصيته المفهومية المتمثلة في هذا السلب، نظراً لكونه ليس إلا تجريداً وحيد البعد، لا يكوّن إلا مرحلة من المفهوم. فالواحد لذاته ليس هو بعد المفهوم، المفهومَ الحقيقي.

عندما يحدد المرء الأول بوصفه ليس إلا كلياً ويجعل الخصائص لا تنتج إلا عن الكلي والوجود، فإن ذلك يكون في الحقيقة غير معقول، إذ هو عديم المضمون. فالمفهوم يعين، وهو لا يكون معقولاً، إلا إذا حُدد بوصفه مرحلة. وهنا إذن يوجد النقص المتمثل في أن الأول لم يُحط به بوصفه جملة كاملة.

ويوجد تصور آخر هو التصور القائل إن الأول (**البوطوس**) والأساس عديم القرار والعمل هو «**الأيون**» أي السرمدي، والذي يكون محله السمو الذي لا ينقال، والذي يتعالى على ملامسة كل متناه، والذي لا يتطور انطلاقاً منه شيء، المبدأ وأبو كل وجود، والأب الأول، والذي ليس أبا إلا بالتوسط (المبدأ الأول) ما قبل البداية. وتجلي هذا الأساس عديم القرار، وهذا الإله المحتجب يُحدد بوصفه تأمل ذاته، والانعكاس على الذات، والخاصية العينية عامة. وتأمل الذات ينجب. وهو ذات إنجاب المولود. وتلك هي صيرورة الأزلي معقولاً،

لأننا هنا نصل إلى التحديد.

وهذا الثاني، الغير، والتحديد، وفعل تحديد الذات عامة، هو أكثر التحديدات كلية بما هو لوجوس «منطق» الفعل المحدد عقلياً، وكذلك الكلمة. والكلمة هي قابلية الإدراك البسيط هذه، قابليته التي لا تمثل أدنى فرق ثابت، والتي لن تكون أدنى فرق، بل هي تدرك مباشرة ما هو كذلك مدرك في الباطن وقد عاد إلى منبعه الأصلي. ذلك أن «الصوفيا» بما هي حكمة والإنسان الأصلي الخالص تماماً موجود وغير، بوصفه تلك الكلية الأولى، وهو متشخص ومحدد. فالإله خالق، وهو خالق في الحقيقة بواسطة العقل «اللوچوس» الكلمة، بما هي مخرجة للعيان، ومعبرة وبوصفها أورازيس بصر الإله.

ومن ثم فقد تحدد «أدام كادمون» بوصفه الصورة الأصلية للإنسان الأصيل. وليس ذلك بالأمر الاتفاقي، بل هو فعل سرمدي، وليس في مجرد زمن معين، ففي الإله لا يوجد إلا ولادة واحدة. والفاعلية بما هي فاعلية سرمدية خاصية تنتسب جوهرياً إلى الكلي ذاته. وهنا يكون التفريق الحقيقي الذي يخص كيفية الأمرين، لكن هذين الأمرين هما نفس المدد القيامي الواحد، والفرق ما يزال هناك من ثم فرقاً سطحياً، حتى بتحديده بوصفه شخصاً. فالجوهر هو بحيث تبقى هذه الصوفيا والمولود الأصيل كذلك في صدر الإله، فلا يكون الفرق فرقاً.

لقد اختمرت الفكرة في مثل هذه الأشكال. ووجهة النظر الأساسية، ينبغي أن تعلم هذه الظهورات باعتبارها عقلية، مهما كانت متوحشة، حتى نرى كيف تستمد علتها من العقل وأي عقل يوجد فيها. لكن على المرء أن يعلم كيف يميز شكل العقلانية الموجودة والتي ليست بعد مطابقة للمضمون. وهذه الفكرة غالباً ما توضع ما وراء الإنسان والفكر والعقل، وبذلك فهي مقابلة له حتى ينظر إلى هذه الخاصية التي هي كل الحقيقة، وليست إلا الحقيقة بوصفها شيئاً ليس ذاتياً إلا للإله، وباقيا ما وراء لا ينعكس في الغير الذي يبدو بوصفه العالم والطبيعة والإنسان.

وإلى حد الآن لم يُنظر إلى هذه الفكرة الأساسية بوصفها فكرة كلية.

لكن **يعقوب بومة**[1] انفتح له لغز التفرع الثلاثي بأسلوب آخر. فأسلوب تصوره وفكره

---

(1) يعقوب بومه اسكافي (صانع احذية) وميتافيزيقي عرفاني ألماني 1575– 1624 اشتهر بآرائه الصوفية ذات الميل إلى وحدة الوجود وبتأويلاته الغريبة للثيولوجيا المسيحية.

هو في الحقيقة أكثر وهمية وبدائية. فهو لم يسم إلى أشكال الفكر الخالصة. لكن ذلك صار الطابع العميق المسيطر على اختماره وعراكه، وخاصة معرفة التثليث في كل شيء على سبيل المثال «**ينبغي أن يكون التثليث فطرياً في قلب الإنسان**». إنه الأساس الكلي لكل شيء، يمكن أن يُنظر إليه بمقتضى الحقيقة، ولا شك باعتباره متناهياً، لكنه في تناهيه بوصفه الحقيقة التي توجد فيه. وهكذا فقد حاول **يعقوب بومه** أن يجعل الطبيعة وقلب الإنسان وروحه متصورة في هذه الخاصية.

وفي العصر الحديث، أعادت الفلسفة الكنطية بنحو ما تحريك التثليث بنحو خطاطة على سبيل النمودج الخارجي، ولكن بعد في أشكال فكرية كثيرة التحديد. ثم إن كون هذه الفكرة خلال العلم بها بوصفها جوهرية، وطبيعة الإله، لم تبق مبعدة على جانب، ولا ينبغي أن تؤخذ بوصفها ما وراء، بل ينبغي أن تُعتبر هدف المعرفة. وإذا عرفت هذه الفكرة، فإنها تتضمن كل شيء، وخاصة ما هو حقيقي، هذه الخاصية. فالمعرفة تعني في حدها العلم بشيء، لكن طبيعتها هي طبيعة التحدد ذاتها، وهي تُعرض في الفكرة. وكون هذه الفكرة هي الحقيقي عامة وكل الخصائص الفكرية هي حركة التحديد هذه، ذلك هو العرض المنطقي والضرورة.

II. فكرة الإله السرمدية في وسط الوعي والتصور أو الفرق: مملكة الابن

علينا أن ننظر هنا في هذه الفكرة وكيف تصدر عن كليتها ولاتناهيها في خاصية التناهي. فالإله حاضر فوق كل شيء. وحضور الإله هو بالذات هذه الحقيقة الموجودة في كل شيء.

فالفكرة كانت أولاً في وسط الفكر. وهذا هو الأساس وبه بدأنا. فالكلي ومن ثم الأكثر تجريداً ينبغي أن يتقدم في العلم. فذلك هو الأول في الأسلوب العلمي. ولكن في الحقيقة إنه الآخر في الوجود، إنه ما في ذاته لكن ما يبدو متأخراً في العلم يصل متأخراً إلى الوعي والعلم.

إن شكل الفكرة يظهر بوصفها نتيجة. لكن ذلك هو جوهرياً ما هو في الذات. أما كيف يكون مضمون الفكرة، بحيث يكون الأخير هو الأول والأول هو الأخير. وهكذا فما يبدو نتيجة هو المفروض مقدماً، وهو ما هو في الذات، وهو الأساس. وحينئذ فهذه الفكرة هي ما ينبغي النظر فيه في الوسط الثاني وسط الظهور عامة. فالفكرة المطلقة باعتبارها موضوعية أو ما في ذاتها تكون مستعدة لذلك، لكن ليس بوجهها الذاتي لا في ذاتها عينها بما هي هي ولا الذاتية في الفكرة الإلهية بما هي في ذاتها. وإذن فبوسعنا أن نتصور هذا التقدم من الجانبين.

فالجانب الأول هو الذات التي توجد هذه الفكرة بالنسبة إليها، إنه الذات المفكرة. كما أن أشكال التصور لا تأخذ شيئاً من طبيعة الشكل الأساسي ولا تمنع هذا الشكل الأساسي من أن يكون موجوداً بالنسبة إلى الإنسان من حيث هو مفكر. والذات سلوكها هو سلوك المفكر عامة. وهي تفكر في هذه الفكرة، لكن ذلك هو وعي عيني بالذات. وينبغي أن تكون هذه الفكرة بالنسبة إلى الذات باعتبارها وعياً عينياً بالذات ذاتاً فعلية.

و(الجانب الثاني) أن تلك الفكرة المثال هي الحقيقة المطلقة. وهذه الحقيقة توجد بالنسبة إلى الفكر. لكن بالنسبة إلى الذات، لا ينبغي أن تكون الفكرة حقيقة فحسب، بل ينبغي أن

يكون لدى الذات اليقين بها كذلك، أعني اليقين الذي ينتسب إلى هذه الذات بعينها بما هي عينها، وباعتبارها متناهية وتجريبية عينية، الذات الحسية.

فاليقين حصلت عليه الفكرة بالنسبة إلى الذات، ولا تحصل عليه الذات إلا في حدود تصديقها للفكرة وفي حدود كونها موجودة بالنسبة إليها. فما يمكنني أن أقول عنه «إنه موجود» يكون حاصلاً على اليقين عندي، إنه علم مباشر، إنه يقين. وللبرهان على أن ما هو موجود هو كذلك ضروري، وأنه حقيقي وذلك هو ما هو يقيني، ذلك هو مزيد اليقين. وإذن فذلك هو الانتقال إلى الكلية. ولما كنا قد بدأنا من شكل الحقيقة، فعلينا أن نمر إلى هذه الخاصية المتمثلة في أن شكل اليقين هذا يتضمن أنها موجودة بالنسبة إلي.

والكيفية الأخرى للتقدم (في البحث) هي من جانب الفكرة.

1- وضع الفرق

1- إن ما هو في ذاته ولذاته سرمدي هو فتح الذات للتحديد وللحكم (المنطقي) ووضع ذاته بوصفها مختلفة عنه. كما أن الفرق منسوخ سرمدياً. فما هو موجود في ذاته ولذاته يكون سرمدياً بكونه عائداً لذاته، ولا يكون روحاً إلا ما كان كذلك. فالمختلف يتحدد على نحو يجعل الفرق مختفيا مباشرة، ويجعل ذلك علاقة للإله، ولا تكون علاقة الفكرة، إلا لذاتها نفسها. إن هذا التفريق ليس إلا حركة ولعبة حب مع ذاته، لا يبلغ جد الغيرية والفصل والازدواج.

والآخر يتحدد بوصفه الابن الذي هو بمقتضى العاطفة أسمى من حيث خاصية الروح الحر لدى ذاته عينها. ففي الفكرة لم تكتمل خاصية الفرق بعد في هذه الخاصية. إنما الفرق ليس إلا فرقاً مجرداً بصورة عامة. ما زلنا بعد لم نصل إلى الفرق في خصوصيته الحقيقية، بل الفرق ليس إلا خاصية. ويمكننا عند هذا الحد أن نقول إننا لم نبلغ بعد الفرق. فالأمور المفرقة توضع بوصفها نفس الأمر. لم نصل بعد إلى خاصية أن المفرقات لها خاصية مختلفة. فمن هذا الجانب، ينبغي أن نحيط بفكرة أن الابن يحفظ خاصية الآخر بما هو آخر، وأنه حر ولذاته عينها، وأنه يظهر في الأعيان بوصفه فعلياً، من دون إله، بوصفه ذلك الذي يوجد (بذاته). وحتى يكون الفرق موجوداً، وحتى يوفي حقه، فالمطلوب هو الغيرية، وأن يكون المفرق

الغيرية بوصفها موجودة.

إن الفكرة المطلقة هي وحدها التي تحدد ذاتها، والتي تكون واثقة من ذاتها خلال تحديدها لذاتها باعتبارها مطلقة الحرية في ذاتها. وبذلك فهي تكون خلال تحديدها لذاتها ما يترك هذا المحدد حراً، بحيث يكون قائماً بذاته، موضوعاً قائماً بذاته. فالحر لا يكون موجوداً إلا بالنسبة إلى الحر. والإنسان الآخر لا يكون حراً إلا بالنسبة إلى الإنسان الحر.

إن حرية الفكرة المطلقة تتمثل في أنها خلال فعلها التحديدي تتضمن حكما بأن الآخر حر وقائم بذاته. وهذا الآخر بوصفه قد تُرك قائماً بذاته هو العالم عامة. والحكم المطلق الذي يمد جانب الآخر بالقيام بالذات، يمكننا أن نسميه كذلك الأخيار التي تمد هذا الجانب في اغترابها بالفكرة كاملة، ما كانت تعطي لغيرها ما تتلقاه وتمثله في ذاتها بنفس الكيفية.

2- العالم

إن حقيقة العالم ليست إلا كونه كائناً ذهنياً (ذا وجود مثالي في الفكر) وليس كونه ذا واقع فعلي حقيقي. إنه يكون ما يلي ولكن بوصفه فكريا وليس سرمدياً في ذاته عينها، بل هو مخلوق. ووجوده ليس إلا وجوداً موضوعاً. إن وجود العالم هو كونه له لحظة وجود، لكن هذه اللحظة تنسخ فصله عن الإله وازدواجه بالقياس إليه، فهو ليس إلا العودة إلى منبعه للدخول في علاقة الروح والحب.

وبالتالي فعلينا أن ننتقل إلى عملية العالم انطلاقاً من السقوط والفصل إلى الصلح. فالأول في الفكرة ليس إلا العلاقة بين الأب والابن، لكن الآخر كذلك يحفظ خاصية الغيرية، وخاصية الموجود.

إن تقدم التحديد يواصل المزيد من الفروق في الابن، وفي خاصية الفرق، وهو يستوفي حقه في الفرق، حق الاختلاف. وهذه النقلة إلى مرحلة الابن عبر عنها **يعقوب بومة** على نحو يجعل المولود الأصلي الأول هو الشيطان الذي أصبح حامل النور والنصاعة والوضوح، لكنه تخيل ذاته في ذاته، أي أنه وضع ذاته لذاته، وتقدم نحو الوجود فسقط، ولكن مباشرة وضع مكانه المولود الأصلي السرمدي.

فعلى أساس الموقف الأول، تكون العلاقة متمثلة في أن الإلهي يوجد في حقيقته السرمدية.

ويعتبر هذا فكريا الحالة المتقدمة على الزمان، بوصفها الحالة التي كان عليها، وحينها كان الإله والأرواح المتنعمة ونجوم الصبح والملائكة يمدحون ابنه. وإذن فهذه العلاقة يعبر عنها **يعقوب بومة** بوصفها حالة، لكنها هي علاقة الفكر السرمدية بالموضوع. ثم بعد ذلك حصل سقوط كما سماه: وهذا هو وضع الموقف الثاني من ناحية أولى، تحليل الابن والرعاية المتبادلة بين المرحلتين اللتين توجدان فيه. لكن الجانب الآخر هو الوعي الذاتي، الروح المتناهي، وكونه بما هو فرق خالص في ذاته، العملية التي بدأت من المباشر ثم سمت إلى الحقيقة. ذلك هو الشكل الثاني.

وهكذا نلج دائرة الخاصية، نلج مكان الروح المتناهي وعالمه. وبأكثر دقة، فعلينا أن نعبر عن ذلك الآن بوصفه وضعاً للخصائص بما هي فرق يثبت لحظيا، وذلك هو صدور للإله وظهور له في المتناهي. ذلك أن هذا هو التناهي الحقيقي وفصل ما هو في ذاته واحد، لكن ما يثبت يكون في حالة الفصل. ومن الجانب الثاني، انطلاقاً من الروح الذاتي، يوضع ذلك بوصفه فكراً خالصاً، لكنه في ذاته نتيجة. وعلينا أن نضع كيف أنه في ذاته يكون هذه الحركة، أو أن الفكر الخالص عليه أن يغوص في ذاته، وهو لا يضع نفسه بوصفه متناهياً إلا بذلك.

وقد كان هذا الآخر عندنا على أساس هذا الموقف، ليس الابن بل العالم الخارجي، العالم المتناهي الذي هو خارج الحقيقة، عالم التناهي حيث يكون الآخر له شكل الوجود، ومع ذلك فهو، بمقتضى طبيعته، ليس إلا «**اتيرون**» المحدد والمختلف والمحدود والسلبي.

إن علاقة هاتين الدائرتين بالأول هي، هنا، محددة على نحو يجعلها نفس الفكرة في ذاتها، لكنها في هذه الخاصية الأخرى. والفعل المطلق لذلك الحكم الأول هو في ذاته نفس هذا الثاني، غير أن التصور يبقي عليهما متخارجين بوصفهما أرضيتين تامتي الاختلاف بالفعل. وفي الحقيقة، فإنه ينبغي التمييز بينهما والمحافظة على تخارجهما. وعندما يقال: إنهما في ذاتهما أمر واحد، فإن ذلك بحاجة إلى تحديد دقيق للكيفية التي ينبغي أن يفهم بها ذلك، وإلا فإن المعنى الخاطئ والكنه غير الصحيح يمكن أن ينشآ، لكأن الابن السرمدي للأب والألوهية التي جعلت نفسها موضوعاً موجوداً، هما نفس الشيء والعالم، ولكأنه علينا ألا نفهم بذاك إلا هذا.

إلا أنه قد سبق التذكير، والأمر بين بنفسه حقاً، أن فكرة الإله وحدها كما سبق شرحها

في ما سمي الدائرة الأولى التي هي الإله السرمدي الحقيقي، ثم تحقيقه الأسمى وظهوره في عملية الروح التحققية، ما سننظر فيه في الدائرة الثالثة.

فإذا أخذ العالم كما هو في طابعه المباشر، بوصفه موجوداً في ذاته ولذاته، العالم المحسوس والزماني، فإنه إما يكون ذلك المعنى الخاطئ مرتبطاً به، أو أنه ينبغي كذلك أولاً أن نأخذ فعلين سرمديين للإله. لكن فعل الإله هو عامة وبإطلاق ليس إلا فعلاً واحداً، وهو نفس الفعل وليس تعددا وتنوعاً من الأفعال المختلفة، وليس واقعاً الآن أو بعد، ولا هو متخارج أو ما ماثل ذلك.

وفي هذه الحالة، فإن هذا التفريق، بوصفه قياماً بالذات، ليس إلا مرحلة من الغيرية مرحلة سلبية لذاتها، مرحلة من الوجود خارج الذات، الوجود الذي بما هو ما هو لا حقيقة له، بل ليس هو إلا مرحلة– وهو بمقتضى الزمان لحظة، بل وليس حتى لحظة، بل هو ليس إلا هذه الكيفية من القيام بالذات قبالة الروح المتناهي ما كان هو بدوره في هذه الكيفية من القيام بالذات. أما في الإله نفسه، فإن هذا الآن والكون للذات هما المرحلة المتلاشية من الظهور.

وحينئذ فلهذه المرحلة، ضرورة، طول عالم وعرضه وعمقه، هي سماء وأرض وتنظيمهما اللامتناهي في ذاته وخارجه. وحينئذ نقول: الآخر مرحلة متلاشية، وإنه ليس إلا ومضة برق تزول مباشرة خلال ظهورها، وإنه نبرة كلمة تتلقى خلال التلفظ بها، وتختفي في وجودها الخارجي. وذلك يلوح لنا بيسر في هذه المرحلة باستمرار لحظي الزمان، بتقدم وتأخر. لكنه ليس في هذا ولا في ذاك منهما. وينبغي بصورة عامة أن نستبعد كل تحديد للزمان سواء كان مدة أو آنا. وينبغي ألا نؤكد إلا على فكرة بسيطة عن الآخر– فكرة بسيطة، ذلك أن الآخر هو تجريد. وحينئذ فكون هذا التجريد يوسع العالم المكاني والزماني فهو أمر يستند إلى أن هذا التجريد هو مرحلة من الفكرة ذاتها، وبالتالي فهو ضمن محتواها بصورة كاملة، لأنها مع ذلك مرحلة الغيرية ومن ثم فهي التوسيع المباشر والحسي.

فلو سألنا هل العالم، أو المادة قديمة، أو هل العالم وجد من الأزل أو بدأ في الزمن، فسنسمع رد الميتافيزيقا الخاوية **«العالم موجود من الأزل»**، فتكون الأزلية (هنا) هي بدورها، وكأنها لامتناهية بحسب الزمان المتصور باللاتناهي الفاسد. وهي ليست إلا لاتناهياً استريائيا وخاصية استريائية. فالعالم هو بالذات منطقة التناقض. وفيه تكون الفكرة في خاصية غير

مناسبة لها. وبمجرد أن يدخل العالم في التصور يدخل الزمان، ثم يدخل، بسبب الاسترياء، ذلك اللاتناهي أو السرمدية. لكن ينبغي أن يكون لدينا الوعي بأن هذه الخاصية لا تتماشى مع المفهوم ذاته.

وتوجد مسألة أخرى أو، من بعض الوجوه، يوجد معنى آخر للمسألة، هو أن العالم أو المادة، ما كانت تفترض أزلية، فإنها غير مخلوقة وموجودة لذاتها مباشرة. وفي هذا يكون الأساس الفصل الذي تقوم به الحصاة تمييزاً بين الصورة والمادة. لكن المادة والعالم هما بالأحرى، بمقتضى خاصيتهما الأساسية، هذا الآخر السلبي، والذي هو بالذات عين مرحلة الوجود الموضوع. وهذا هو نقيض القائم بذاته، والذي هو في وجوده ليس إلا كونه ينسخ ذاته، وكونه مرحلة من العملية. فالعالم الطبيعي نسبي، وهو ظهور، أعني أن نسبيته ليست مقصورة علينا، بل هو نسبي في ذاته. وتلك هي كيفيته التي تجعله يزول، فيرد إلى الفكرة الأخيرة. أما في خاصية القيام بالذات التي للغيرية، فإن كثرة الخصائص الميتافيزيقية حول المادة (الهيولي)، تجد أساسها عند القدامى وكذلك عند المتفلسفة من المسيحيين وخاصة عند العرفانيين.

فغيرية العالم هي ما به يكون العالم ببساطة مخلوقا، وليس موجوداً في ذاته ولذاته. وعندما يتم التمييز بين البداية بما هي خلق الموجود وحفظه، فإن ذلك بالذات يتمثل بالنسبة إلى التصور في أن مثل هذا العالم المحسوس هو في الواقع حاضر وموجود. وبالتالي فبحق أن يقضي أي إنسان بأن الحفظ، بسبب أن الوجود القائم بذاته لا يناسب العالم، هو بدوره خلق. لكن بوسعنا أن نقول: إن الخلق هو بدوره حفظ. وإلى حد ما يمكن لنا أن نقول ذلك بوصف مرحلة الغيرية هي بدورها مرحلة الفكرة، أو بالأحرى، فإن الشرط كان يمكن أن يكون موجوداً كالسابق، شرط أن يتقدم الخلق على الموجود.

والآن فلما كانت الغيرية تتحدد بوصفها جملة الظهور، فإن الفكرة ذاتها تعبر عن نفسها فيها، وذلك هو عامة ما يشار إليه بالحكمة الإلهية. لكن الحكمة ما تزال عبارة عامة. ومن مهام المعرفة الفلسفية معرفة هذا المفهوم في الطبيعة بالإحاطة بها إحاطتها بنسق تتراءى عليه الفكرة الإلهية. وهذه الفكرة ستظهر، لكن مضمونها هو ذاته الظهور والانفصال عن ذاته، غيرا منها، ثم يعيده إلى ذاته، بحيث إن هذه العودة تكون الخارج والداخل في آن. وإذن ففي

الطبيعة تتخارج هذه الدرجات باعتبارها نظام مملكة الطبيعة، نظامها الذي تعد مملكة الحي درجته الأسمى.

لكن الحياة التي هي العرض الأسمى من الفكرة في الطبيعة، ليست إلا التضحية بذاتها- وتلك هي سلبية الفكرة إزاء وجودها هذا- لتصبح روحاً. فالروح هو الصدور بوساطة الطبيعة، أعني أنه يجد فيها نقيضه الذي، بفضل نسخه وتجاوزه، يكون لذاته ويكون روحاً.

إن العالم المتناهي هو جانب الفرق مقابل الجانب الذي يبقى في وحدته. وبذلك ينقسم العالم إلى العالم الطبيعي وعالم الروح المتناهي. والطبيعة لا تدخل إلا في العلاقة مع الإنسان[1] وليست لذاتها في العلاقة مع الإله، ذلك أن الطبيعة ليست معرفة. والإله هو الروح والطبيعة لا علم لها بالروح. إنها مخلوقة لإله بمعنى أنها ليست عارفة. إنها تقتصر على العلاقة مع الإنسان، وفي هذه العلاقة مع الإنسان هي ما يسمى جانب تبعيته لها. وبقدر ما يعلم الفكر العالم ويعلم أنه قد خلقه الإله، وأن الحصاة والعقل موجودان فيه، بقدر ما يعلم الإنسان المفكر العالم الذي يكون موضوعاً في علاقة مع الإله بفضل معرفة حقيقته.

إن الأشكال المتعددة لعلاقة الروح المتناهي بالطبيعة تنتسب إلى هذا المجال. ويقع النظر العلمي في **ظاهرياتية الروح** أو في **نظرية الروح**. وهنا لا بد من النظر في هذه العلاقة ضمن دائرة الدين، بحيث إن الطبيعة ليست، بالنسبة إلى الإنسان، مقصورة على هذا العالم الخارجي المباشر، بل هي عالم يعرف الإنسان فيه الإله. وعلاقة الروح هذه بالطبيعة سبق أن رأيناها في الأديان العِرقية، حيث كان لدينا أشكال من صعود الروح من الأشكال المباشرة التي تكون فيها الطبيعة معتبرة عرضية، إلى أشكال ضرورية ذات كيفية وعمل غائي. وهكذا يكون وعي الروح المتناهي بالإله حاصلاً بواسطة الطبيعة. فالإنسان يرى الإله بواسطة الطبيعة. وما تزال الطبيعة مقصورة على كونها تشكلاً حاجبا وغير حقيقي.

إن ما هو مختلف عن الإله هو هنا حقاً آخر وله صورة كائن آخر: إنه الطبيعة التي توجد بالنسبة إلى الروح وإلى الإنسان. وبذلك، فإن الوحدة ينبغي أن تتم، وأن الوعي سيتأثر، بحيث إن النهاية وخاصية الدين هي المصالحة. فالأول هو صيرورة الإله واعياً صيرورته المجردة، بحيث يسمو الإنسان في الطبيعة نحو الإله: وكنا قد رأينا ذلك في الأدلة على

---

(1) لاسون das بدلاً من dem.

وجود الإله. وهنا كذلك تقع التأملات الورعة وكيف صنع الإله كل شيء بجلال وكيف أعده بحكمة. وضروب السمو هذه تتجه ببساطة نحو الإله. ويمكنها أن تبدأ مع هذه المادة أو تلك. فالورع يقوم بمثل هذه التأملات الوعظية، ويبدأ مع أكثر الأشياء جزئية وأدناها، فيعلم فيها أمراً أسمى عامة. وفي الكثير من الأحيان يمتزج في ذلك آراء منحرفة، بحيث إن البعض يعتبر ما يحصل في الطبيعة وكأنه شيء أسمى مما هو إنساني. لكن هذا النظر هو نفسه، لكونه يبدأ بالجزئي، ليس نظراً مناسباً. ويمكن أن يُعترض عليه بتأمل آخر: فالعلة، على التعيين، ينبغي أن تكون مناسبة للظاهرة، وينبغي أن تتضمن في ذاتها المحدودية الموجودة في الظاهرة. ونحن نطلب علية خاصة تعلل هذا الأمر الخاص. فملاحظة ظاهرة خاصة لها دائماً هذا الطابع اللامناسب. ثم إن هذه الظاهرات الخاصة ظاهرات طبيعية. لكن الإله ينبغي أن يحاط به علماً بوصفه روحاً وما نعلمه فيه ينبغي كذلك أن يكون روحياً «**فالإله يرعد برعده**»[1] كما يقول البعض، ولكنه بذلك لا يُعلم. والإنسان الروحي يطلب شيئاً أسمى من مجرد ما هو طبيعي. وحتى يُعلم الإله بوصفه روحاً، لابد أن يفعل أكثر من الإرعاد.

إن التأمل السامي للطبيعة والعلاقة العميقة التي ينبغي أن نضعها فيها بإزاء الإله تتمثل بالأحرى في الإحاطة بها هي ذاتها بوصفها روحية أي بوصفها طبعانية الإنسانية. فلا يكون التناهي قد وضع، وفي الحقيقة باعتباره تناهياً في عملية العلاقة التي تكون فيها بالنسبة إليها حاجة الفكرة المطلقة وظهورها، إلا عندما تكون الذات وفقط عندما تكون، غير متجهة نحو الوجود المباشر لما هو طبيعي، بل تكون متوجهة إليه باعتباره هو الموضوع وما هو في ذاته أي بالتعيين بما هو حركة وعندما يكون قد غاص في ذاته. والأول هو هنا حاجة الحقيقة والثاني هو نوع ظهور الحقيقة وكيفيته.

وبدءاً فإن ما تتعلق به الحاجة هو إذن مسلم أو مفترض، ويتمثل في أن طلب معرفة الحقيقة المطلقة موجود في الروح الذاتي. وهذه الحاجة تتضمن مباشرة في ذاتها، أن الذات توجد في اللاحقيقة، لكنها بوصفها روحاً، فإنها في آن تقوم في مستوى أرفع من لا حقيقتها. ولهذه العلة، فإن لاحقيقتها هي من النوع الذي ينبغي الظهور عليه. فاللاحقيقة هي بصورة أدق على نحو يجعل الذات منشطرة عن نفسها، وبذلك فالحاجة تعبر في حدود ذلك عن كون

(1) أيوب 5،37.

هذا الانشطار فيها، وأنه من ثم بالذات سيُرفع عن الحقيقة كذلك، فيحصل الصلح. وهذا الصلح في ذاته لا يمكن أن يكون إلا صلحاً مع الحقيقة.

تلك هي الصورة الدقيقة للحاجة. فالخاصية هي أن الفصام يوجد عامة في الذات، وأن الذات شريرة، وأن الفصام في ذاته هو التناقض، وليس هو التناقض الذي يفرق، بل هو التناقض الذي يحفظ، ولذلك فحسب يكون تناقضاً في الذات.

3- حقيقة الإنسان

ويقتضي ذلك التذكير بطبيعة الإنسان وحقيقته، وبتحديدها ما هي؟ وكيف علينا أن ننظر فيها؟ وكيف ينبغي للإنسان أن ينظر فيها؟ وما ينبغي عليه معرفته منها؟ وذلك ما نحن بصدده الآن.

أ – مباشرة ننظر في الخصائص المتقابلة: الإنسان خير بالطبع، وليس بذي فصام، بل إن جوهره ومفهومه هو كونه خيراً بالطبع، وهو المتناغم مع نفسه والعائش في سلام مع ذاته– والإنسان شرير بالطبع. والخاصية الأولى هي إذن: الإنسان خير بالطبع وجوهره الكلي والمددي خير، وتقابله الخاصية الثانية (الإنسان شرير بالطبع). وهاتان الخاصيتان متناقضتان أولاً بالنسبة إلينا، بالنسبة إلى الملاحظة الخارجية. ثم إنها ليست ملاحظة نقوم بها نحن فحسب، بل إن الإنسان له علم بذاته وبخلقته وبحده.

أولاً القضية الأولى: الإنسان خير بالطبع، إنه اللامنفصم. وبالتالي فلا حاجة له بالمصالحة. فإذا كان لا حاجة له بالمصالحة، فإن هذا المسعى الذي نلاحظه هنا، كل ذلك يكون شيئاً لا حاجة لنا به.

فأن يكون الإنسان خيراً بالطبع يعني جوهرياً: الإنسان روح في ذاته وعقلاني وهو قد خُلق بنفس صورة الإله وبحسبها. والإله هو الخير، وبما هو روح فالإنسان مرآة الإله، إنه الخير في ذاته. ومباشرة فهذه القضية كافية لتؤسس إمكانية مصالحته. لكن الصعوبة واللبس يكمن في «**في ذاته**». فالإنسان خير «**في ذاته**»، وبذلك فكل شيء لم يُقل بعد. فهذا الـ«**في ذاته**» هو بالذات وحدانية البعد. فالإنسان خير في ذاته، أعني أنه خير بصورة باطنة، وبمقتضى مفهومه. ولذلك بالذات، فهو ليس خيراً بمقتضى حقيقته الفعلية. فالإنسان، ما كان روحاً،

ينبغي أن يكون لذاته ما هو حقيقة وفعلاً. من ذلك أن الطبيعة الفيزيائية تقف عند كونها في ذاتها، إذ هي في ذاتها المفهوم. لكن المفهوم فيها لا يصل إلى كونه لذاته. وهذا هو بالذات كون الإنسان خيراً في ذاته، لأن هذا الـ«**في ذاته**» يتضمن هذا النقص.

فما هو في ذاته من الطبيعة هو قوانينها. فالطبيعة تحافظ على ولائها لقوانينها، ولا تخرج عنها. وذلك هو مددها القيامي– ولهذه العلة بالذات، فهي خاضعة للضرورة. أما الجانب الثاني فهو أن الإنسان ينبغي أن يكون لذاته ما هو في ذاته، وأن ذلك هو ما ينبغي أن يكون بالنسبة إليه.

إن ما هو خير بالطبع مباشر. والروح هو بالذات ما لا يكون طبيعياً ومباشراً، بل الإنسان، بما هو روح يخرج، من الطبعانية، فيؤول إلى هذا الفصل بين مفهومه ووجوده المباشر. ففي الطبيعة الفيزيائية لا يحصل هذا الفصل بين أحد الافراد وقانونه وجوهره المددي، وذلك بالذات لأنه ليس حراً. أما الإنسان فهو يضع نفسه قبالة طبيعته هذه، وقبالة كونه في ذاته، فيدخل في الفصل بينهما.

والدعوى الثانية تنبع مباشرة مما سبق قوله، من أن الإنسان لا ينبغي أن يبقى كما هو مباشرة، بل عليه أن يتجاوز مباشرته، وكونه في ذاته. وهو ما يؤسس للفصام في المقام الأول ولما بسببه يوضع الفصام مباشرة. وهذا الفصام هو الخروج من هذه الطبعانية والمباشرة. لكن ذلك لا ينبغي أن نأخذه وكأنه أول طروء للشر، بل إن هذا الطروء تتضمنه بعد طبعانية ذاته. فالوجود في الذات والطبعانية هي المباشر. ولكن فبما أن الإنسان روح، فإنه بمباشرته ذاتها يكون الخروج من مباشرته والسقوط من مباشرته ومن وجوده في ذاته.

وفي ذلك تكمن القضية الثانية: الإنسان شرير بالطبع. كونه في ذاته وطبعانيته شريراً. وفي كونه طبيعياً هذا يوجد نقصه في آن. فلأنه روح يكون مختلفاً عن ذاته، وذلك هو الفصام. ووحدانية البعد توجد مباشرة في طبعانيته. وعندما يكون الإنسان بحسب الطبيعة، فحسب فهو يكون شريراً.

إن الإنسان الطبيعي هو ذلك الذي يكون في ذاته خيراً بمقتضى مفهومه. لكن الطبيعي بمعناه العيني هو الإنسان الذي يتبع انفعالاته وغرائزه، والذي يبقى خاضعاً لشهوته، والذي تكون مباشرته الطبيعية هي القانون بالنسبة إليه. إنه طبيعي، لكنه، في كونه طبيعياً هذا، يكون

في آن راغبا، ولأن مضمون رغبته هذا ليس إلا غريزة وميلاً، فإنه يكون شريراً. وبمقتضى الشكل فإن كونه إرادة هو كونه لم يعد حيواناً، لكن مضمون رغبته وأهدافه ما تزال طبيعية. وذلك هو هذا الموقف، وهذا الموقع الرفيع المتمثل في كون الإنسان شريراً بالطبع. وما لأجله هو شرير، هو أنه طبيعي.

إن الوضعية التي يتصور المرء فيها ذاته بصورة خاوية تتمثل في كون الوضعية الأولى هي حال البراءة، هي حال الطبعانية، حال الحيوان. فالإنسان ينبغي أن يكون غير بريء. وبقدر ما هو خير ينبغي ألا يكون مثلما يكون شيء طبيعي خيراً، بل ينبغي أن يكون مسؤولاً، وأن يكون إرادتَه التي ينبغي أن تحمل عليه مسؤوليتها. فالمسؤولية تعني قابلية التحمل.

إن الإنسان الخير يكون خيراً بإرادته وبواسطتها، ما كان ذلك بمسؤوليته. والبراءة تعني عدم الإرادة من دون شر، ولذلك بالذات من دون خير كذلك. لكن هذه الخيرية يمكن ألا تناسب الإنسان. فما كان الإنسان خيراً، فإنه ينبغي أن يكونه بإرادته. والاقتضاء المطلق هو كون الإنسان ليس ذاتاً طبيعية، ولا يبقى إرادة طبيعية، بل الإنسان له في الحقيقة وعي، لكنه يمكنه مع ذلك أن يكون ذاتاً طبيعية بوصفه إنساناً، ماظل جاعلاً من الطبيعي غاية مبتغاه ومضمونه وخاصيته.

وبصورة أدق، فلا بد للإنسان أن يجعل هذه الخاصية نصب عينيه: فهو إنسان بوصفه ذاتاً، وبما هو ذات طبيعية، فهو هذه الذات الفردية، وإرادته هي إرادة فردية، وإرادته تنال غرضها بمضمون الفردية، أي الإنسان الطبيعي الأناني.

إن الإنسان الذي يعتبر خيراً هو الذي نطب منه، على الأقل، أن يسير بحسب خصائص كلية وقوانين. فطبعانية الإرادة هي بصورة أدق أنانية الإرادة، وهي تختلف عن كلية الإرادة وتتعارض مع عقلانية كلية الإرادة المتحضرة. وهذا الشر يمثله الشيطان على وجه كلي. فهذا الشيطان بما هو السلبي الذي يريد ذاته، هو في هذا المضمار تماه مع ذاته، وينبغي من ثم كذلك أن يكون له شيء من الإيجابية كما نجد ذلك عند ملتون الذي يعتبره من حيث طاقة طبعه أفضل من الكثير من الملائكة.

لكن فحتى يكون الإنسان شريراً، ما كانت إرادته طبيعية، وحتى لا يكون الجانب الثاني قد تم نسخه، وأنه خير في ذاته، فإنه يبقى كذلك بمقتضى مفهومه. لكن الإنسان وعي،

ومن ثم فهو مختلف خاصة. وبالتالي فهو ذو وجود فعلي، وهو هذا المشار إليه، هذه الذات المختلفة عن مفهومها. ولما كانت هذه الذات ليست أولاً إلا مختلفة عن مفهومها، ولم تعد بعد إلى وحدة ذاتها مع مفهومها إلى العقلاني، فإنها تكون عين حقيقتها الفعلية وحقيقتها الطبيعية. وهذه الحقيقة هي الأنانية.

إن الشرية تفترض مقدما وبصورة مباشرة علاقة الواقع الفعلي بالمفهوم، وليس في ذلك إلا وضع التناقض الموجود في الكون في الذات، وتناقض المفهوم والفردية والخير والشر. ومن الخطأ أن نسأل: هل الإنسان خير بالطبع أم لا؟ فهذا موقف خاطئ. كما أنه من السطحية أن نقول إنه خير أوشرير على حد سواء.

وما يتصل خاصة بكون الإرادة تحكماً وبكونها يمكن أن تكون خيرة وشريرة، فإن هذا التحكم ليس هو في الحقيقة إرادة، بل الإرادة لا تكون إرادة إلا إذا حسمت أمرها. ذلك أنها، ما ظلت مترددة تريد هذا أو ذاك، فإنها ليست إرادة. إن الإرادة الطبيعية هي إرادة الغرائز والميل، إرادة المباشر التي ما تزال لا تريد أمراً معيناً مشاراً إليه. ذلك أن كون الإرادة عقلانية يقتضي أن ينتسب إليها تعليل أفعالها، وأن يكون قانونها قانوناً عقلانياً. ومن مقتضيات كون الإنسان إنساناً، ألا يكون ذا إرادة طبيعية، وألا يكون كما هو بالطبيعة. والأمر الثاني هو مفهوم الإرادة. فما ظل الإنسان موجوداً على حاله الطبيعية، فهو ما يزال في ذاته، وليس هو بعد إرادة فعلية، وليس هو بعد روحاً. وهذا هو الكلي. أما ماهو خاص فينبغي استبعاده. وبالنسبة إلى ما ينتسب إلى دائرة الأخلاق المحددة، فإن الكلام عليه لا يكون إلا ضمن وضعية خاصة. وهو لا يتعلق بطبيعة الروح.

وبالمقابل فإن القول إن الإرادة شريرة، يجعلنا عند ملاحظة الإنسان ملاحظة عينية، نتكلم على الإرادة، وهذا العيني والفعلي لا يمكن أن يكون مجرد أمر سالب. لكن الإرادة الشريرة توضع بإطلاق وبوصفها إرادة سلبية، وليس ذلك إلا كياناً مجرداً. وعندما لا يكون الإنسان بالطبع كما ينبغي له أن يكون، فإنه مع ذلك في ذاته كائن عاقل وروح. وهذا هو الإيجابي فيه، وكونه ليس هو في الطبيعة كما ينبغي أن يكون لا يخص من ثم إلا شكل الإرادة. والجوهري هو كون الإنسان في ذاته روحاً. وهذا، أي ما هو في ذاته، يبقى في التخلي عن الإرادة الطبيعية. إنه المفهوم والدائم والمنتج لذاته. وعندما نقول، بالمقابل مع ذلك، إن الإرادة

شريرة بالطبع، فإن ذلك لا يتعلق بالإرادة إلا من حيث الوجه السلبي منها، فالماثل منها أمامنا من ثم في هذا العيني هو ما يناقض هذا الكيان المجرد. وهذا الامر يذهب إلى حد يجعل من الواجب أن نبين عندما نتمثل الشيطان، أنه يحتوي على شيء من الإيجاب، قوة الطبع والطاقة والنسقية. وينبغي عينياً في آن أن تبرز خصائص إيجابية. وقد ينسى المرء في ذلك كله عندما يتكلم على الإنسان، أنه يوجد بشر ربوا وكونوا على عوائد خلقية وقوانين إلخ... فيقال: البشر ليسوا مع ذلك بهذا القدر من الشر. يكفيك أن تنظر من حولك. لكن البشر عندئذ هم ربوا على عوائد وأخلاق وسبقت إعادة بنائهم، بشر وضعوا بأسلوب المصالحة. والأمر الأساسي هو أن مثل هذه الوضعيات التي من جنس وضعية الطفل، ليست مما ينبغي أن يكون ماثلاً أمام الناظر في الدين. فالحري في عرض الحقيقة، الجوهري، هو تصور القصص المتراكبة حول الإنسان ما هو. والطاغي هنا هو نظرة تأملية، وستعرض هنا فروق المفهوم المجردة. فإذا كان لا بد من ملاحظة إنسان حاصل على تربية وتكوين، فإنه ينبغي أن يكون قد حصل فيه التحويل وإعادة التكوين والتأديب الذي يكون قد مر به والانتقال من الإرادة الطبيعية إلى الإرادة الحقيقية. وينبغي أن تكون الإرادة الطبيعية قد نسخت منها. والآن فإذا كانت الخاصية الأولى هي كون الإنسان ليس هو مباشرة ما ينبغي أن يكون، فإنه ينتج عن ذلك:

ب – أنه لا بد من تدبر أمر الإنسان، وأنه ينبغي له أن ينظر في ذاته، على هذا النحو كذلك. فالشرية توضع من ثم في علاقة بالناظر. فيكون من اليسير القبول بأن هذه المعرفة ليست إلا ما بمقتضاه يوضع الإنسان بوصفه شريراً، بحيث إن هذا النظر هو نوع من الطلب الخارجي وشرط، وبحيث إنه إذا لم ينظر في ذاته بهذه الصورة، فإن الخاصية الأخرى خاصية أنه شرير تسقط هي كذلك.

وإذا كان هذا النظر في الذات قد جُعل واجباً، فإنه يمكن للإنسان أن يتصور نفسه بحيث لا يكون ذلك إلا الأمر الجوهري، ولا يكون المضمون ممكنا من دون نفس الأمر. كما أن علاقة النظر تصبح بعد ذلك موضوعة على نحو يجعل النظر أو المعرفة هي التي تجعله شريراً بحيث تصبح هي الشريرة. فتصبح هذه المعرفة ما لا ينبغي أن يوجد، وأنها معين الشر. وفي هذا التصور يكمن الترابط بين الشريرية والمعرفة. وهذه مسألة جوهرية.

والكيفية الدقيقة لتصور هذا الشر تتمثل في اعتبار الإنسان شريراً بسبب المعرفة، كما تصور ذلك التوراة، وأنه قد أكل من شجرة المعرفة. وبسبب هذا الأمر تقترب المعرفة والعقل والنظري والإرادة من بعضها البعض في علاقة دقيقة فتعبر طبيعة الشر عن ذاتها. وحينئذ فعلينا أن نقول هاهنا: إن كون المعرفة هي في الواقع منبع كل شر، وإذن فالمعرفة والوعي هو هذا الفعل الذي يوضع بواسطته الفصل والسلبي والحكم والانقسام في الخاصية الدقيقة للوجود، للذات عامة. فطبيعة الإنسان ليست كما ينبغي أن تكون، والمعرفة هي التي تفتح له ذلك، وتظهر له كيف لا ينبغي له أن يكون. وذلك ما ينبغي أن يكون مفهومه، وكونه ليس كذلك يحصل أو ما يحصل في الفصل والمقارنة، مع ما هو في ذاته ولذاته. إن المعرفة هي أولاً وضع النقيضة التي يوجد فيها الشر. فالحيوان والصخرة والنبات ليس أي منها بشرير. ولا يكون الشر موجوداً إلا ضمن دائرة المعرفة. فالوعي بالوجود للذات قبالة الغير، لكن كذلك قبالة الموضوع هو ما هو في ذاته كلي، بمعنى المفهوم والإرادة العقلانية. ولا أكون لذاتي إلا بواسطة هذا الفصل. وفي ذلك يكمن الشر. فالشرية تعني، بصورة مجردة، تفردي. والتفرد الذي يفصل عن الكلي، ذلك هو العقلاني، والقوانين وخصائص الروح. ولكن بفضل هذا الفصل ينشأ الوجود للذات، وعندئد فحسب ينشأ الكلي والروحي والقانون، وما ينبغي أن يكون.

وهكذا إذن فليس النظر علاقة خارجية بالنسبة إلى الشر، بل إن النظر نفسه هو عينه الشر. والإنسان لكونه روحاً، سعى إلى هذا التناقض، تناقض كونه لذاته عامة، بحيث إن موضوعه صار موضوع ما هو موجود بالنسبة إليه، الخير والكلي، وحقيقته. فالروح حر، والحرية فيها هذه المرحلة الجوهرية، مرحلة هذا الفصل في ذاته. فالوجود للذات وضع في هذا الفصل، وفيه يجد الشر محله، وهنا منبع السوء. لكن المسألة هي أنه كذلك المحل الذي تجد فيه المصالحة منبعها الأخير. إنه في آن منبع الإمراض ومنبع الصحة. إلا أنه لا يمكننا مع ذلك هنا أن نقارن هذا بأكثر دقة من حيث النوع والكيفية في تاريخ سقطة الخطئية وأسلوبها.

فالخطيئة وصفت بما مفاده أن الإنسان أكل من شجرة المعرفة إلخ... وبذلك حصل التعرف على الانقسام والفصل اللذين يكون فيهما الخير بالنسبة إلى الإنسان، لكن بذلك أيضاً حصل الشر. وقد عُرض الأكل من الشجرة بوصفه محظورا. وبذلك، فالشر قد تُصور قطعيا بوصفه

عدوانا على تحريم إلهي، كان يمكن أن يكون له أي مضمون يريد. لكن هذا التحريم كان مضمونه هنا جوهرياً وبالذات هذه المعرفة. وبذلك فقد وُضع انقسام الوعي، ولكن في آن كان ينبغي أن يُتصور بوصفه موقفا لا ينبغي التوقف عنده، بل لابد من نسخه وتجاوزه. ذلك أنه في انقسام الوجود للذات لا ينبغي أن يبقى ثابتا. ثم أضافت الحية أن الإنسان يعدل الإله إذا أكل من الشجرة وأخذ بعين الاعتبار كبرياء الإنسان. فقال الإله لنفسه: «**أصبح آدم مثلنا**». وإذن فالحية لم تكذب، إذ إن الإله أكد قولها. وقد بذل البعض جهدا لتفسير هذا الموضع من التوراة وذهبوا إلى حد اعتبار ذلك مجرد فكَهٍ. لكن الشرح الأسمى هو أن المقصود بآدم هذا هو آدم الثاني أو المسيح. فالمعرفة هي مبدأ الروحانية التي هي مع ذلك كما قيل كذلك مبدأ الشفاء من ضرر الفصل. وفي الحقيقة فقد وضع مبدأ المعرفة هذا كذلك، مبدأ الألوهية، المبدأ الذي ينبغي أن تحصل بفضله معاوضة صادقة لمصالحته، أو بعبارة أخرى: ففيه يكمن الوعد بالوصول إلى صورة الإله ذاته، واليقين من ذلك. وهذا التنبؤ نجده بعبارة تصويرية كذلك في ما قاله الإله للحية: «**أريد أن أضع العداوة**» إلخ... ولما كان مبدأ المعرفة تُصور في الحية، بوصفه قائماً بذاته، وخارج آدم، فإنه من المتناسق تماماً ضرورة أن يكون في الإنسان فعل المعرفة العيني متضمناً الجانب الآخر من العودة ومن الاسترياء، بحيث إن هذا الجانب الآخر يدوس على ذلك الرأس.

وقد تصور البعض أن الإنسان الأول لكأنه فعل ذلك. ومرة أخرى، فهذه الكيفية الحسية في الكلام: «**الإنسان الأول**» القصد بها بمقتضى الفكرة: الإنسان من حيث هو إنسان، وليس أي فرد عرضياً، أحد الناس، بل الإنسان الأول بإطلاق، الإنسان بمقتضى مفهومه. فالإنسان من حيث هو إنسان وعي، ولهذه العلة بالذات، يدخل في انقسام– الوعي الذي هو في خاصيته الأوسع معرفة.

وفي حدود تصور الإنسان الكلي إنساناً أول، فإنه يُتصور مختلفاً عن آخر. وهنا ينشأ السؤال: لم يفعل ذلك إلا هذا الإنسان، فكيف حصل لغيره؟ وهنا إذن يأتي تصور الإرث. فبواسطة هذا الإرث يتم إصلاح هذا النقص المتمثل في تصور الإنسان من حيث هو إنسان بوصفه إنساناً أول. فالانقسام يكمن في مفهوم الإنسان عامة، ووحدانية البعد كذلك تتمثل في تصوره بوصفه فعل فرد يندمج بفضل تصور التواصل، الإرث.

وقد قُضي بأن يكون العمل عقاباً للخطيئة إلخ.. وبصورة عامة فهذه نتيجة ضرورية. فالحيوان لا يعمل إلا بإرادة من يفرض عليه العمل، وليس بالطبع. إنه لا يأكل خبزه بعرق جبينه، ولا ينتج خبزه بنفسه. وكل الحاجات التي له يجد مباشرة ما به يسدها في الطبيعة. والإنسان كذلك يجد مادة لسد حاجاته، لكن يمكننا القول إن المادة هي الشيء الأدنى بالنسبة إلى الإنسان– فالوساطة اللامتناهية لسد حاجاته، لا تحصل إلا بفضل العمل. إن العمل بعرق الجبين، عمل البدن والروح، وفي أولهما يكون العمل أكثر شقاء منه في الثاني، ذو اقتران مباشر مع معرفة الخير والشر. فكون الإنسان عليه أن يعمل لأجل ما هو، وعليه أن ينتج بعرق جبينه الخبز الذي يأكله ليكون ما هو، فذلك أمر ينتسب إلى ما هو جوهري، وإلى حقيقة الإنسان، وله ترابط حتمي مع معرفة الخير والشر.

وأكثر من ذلك فقد تُصورت شجرة الحياة قائمة هنا. وفي ذلك عبارة عن تصور بسيط وصبياني. ويوجد خيران بالنسبة إلى رغبة الإنسان أولهما هو سعادة غير مكدرة في تنام مع الذات والطبيعة الخارجية. والحيوان يبقى في هذه الوحدة. لكن الإنسان عليه أن يعدو ذلك. والرغبة الثانية هي بنحو ما، أن يكون الإنسان خالدا. وبمقتضى هاتين الرغبتين حصل هذا التصور. وعندما ننظر في هذا بدقة، يتبين لنا في الحين أنه ليس إلا تصوراً صبيانيا. فالإنسان بما هو فرد حي وبمقتضى حياته الفردية وطبعانيته لا بد أن يموت. لكن لو فحصنا الحكاية بدقة لبدا ذلك عجيبا ومتناقضاً.

إن الإنسان يتحدد موجوداً لذاته في هذا التناقض. فالوجود للذات بوصفه وعياً ووعياً بالذات ووعياً بالذات لامتناه، يكون لامتناهياً بصورة مجردة. وكون الإنسان واعياً بحريته حرية تامة التجريد، فذلك هو كونه لذاته اللامتناهي الذي لم يصل في الأديان السابقة إلى الوعي، حيث لم يتقدم فيها التناقض ليصل إلى هذا الإطلاق وإلى هذا العمق. وحتى يحصل هذا هنا، فإن كرامة الإنسان في آن قد وُضعت الآن في موقف بالغ السمو. وبذلك فالذات أصبح لها أهمية مطلقة، وهي موضوع جوهري لاهتمام الإله، إذ هي لذاتها وعي بالذات موجود. إنه يوجد بوصفه اليقين الخالص بذاته في ذاته عينها، وفيه توجد نقطة الذاتية اللامتناهية. ولا ريب أنه كيان مجرد، لكنه كيان مجرد ذو وجود في ذاته ولذاته. ويحصل ذلك في شكل يجعل الإنسان، بما هو روح، لامتناهياً وموضوع اهتمام الإله، متسامياً على

التناهي والتبعية، وعلى الوضعيات الخارجية، وهو حرية التجرد من كل شيء، وهو موضوع حيث يكون متخلصاً من المائتية. إنه في الدين لأن نقيضه غير متناه، بحيث يكون خلود النفس أهم مرحلة.

فأن يكون شيء ما مائتا، يعني أنه يمكن أن يموت. والخلود هو ما يمكن أن يحصل في وضعية لا يطرأ فيها الموت. فقابل الاشتعال وغير قابل الاشتعال- هنا يكون الاشتعال مجرد إمكانية تحصل للشيء من خارجه. لكن خاصية الوجود ليست إمكانية، بل هي كيفية إيجابية محددة، هي الآن قائمة فيه.

وإذن فلا ينبغي أن نتصور أن خلود النفس لم يدخل في الواقع الفعلي إلا لاحقاً، بل هو كيفية حاضرة (دائماً). فالروح سرمدي، ومن ثم فهو بعد حاضر. والروح بحريته لا يوجد في دائرة المحدودية. فبالنسبة إليه بما هو مفكر وعالم خالص، هو الموضوع الكلي. وتلك هي السرمدية التي ليست مجرد ديمومة، مثلما تدوم الجبال، بل هي علم. فسرمدية الروح هي التي أوصلت هنا إلى الوعي في هذه المعرفة، وفي هذا الفصل ذاته الذي وصل إلى لاتناهي الوجود للذات التي لم تعد متشابكة مع الطبيعي والعرضي والخارجي. وسرمدية الروح في ذاته هذه تتمثل في كون الروح هو أولاً في ذاته. لكن الموقف الموالي هو أن الروح لا ينبغي أن يكون كما هو طبيعياً فحسب، بل ينبغي أن يكون كما هو في ذاته ولذاته. فالروح ينبغي أن ينظر في نفسه. ولذلك يوجد الانقسام، ولا ينبغي أن يتوقف عند هذا الموقف المتمثل في كونه ليس موجوداً كما هو في ذاته، وأنه ينبغي أن يكون مطابقاً لمفهومه، الروح الكلي. وعلى أساس موقف الانقسام، فإن ذلك هو الكون في الذات غيرا بالنسبة إليه، وهو ذاته إرادة طبيعية، إنه منقسم على ذاته. وذلك هو الانقسام في حدود إحساسه أو وعيه بالتناقض. ومن ثم فقد وُضعت الحاجة إلى نسخ التناقض وتجاوزه.

وسيقال من ناحية أولى إن الإنسان كان في الجنة من دون خطيئة خالداً- والخلود على الأرض وخلود النفس لا ينفصلان في هذه القصة- بل كان الإنسان سيحيا خالدا. فإذا كان هذا الموت الخارجي ليس إلا نتيجة للخطيئة، فإن الإنسان يكون في ذاته خالدا. ومن جانب ثان سُيتصور كذلك أن الإنسان لم يكن ليصبح خالداً إلا بعد أن أكل من شجرة الحياة

والأمر هو بصورة عامة أن الإنسان خالد بالمعرفة. ذلك أنه لا يكون مائتا وحيواناً إلا

بوصفه مفكراً، فيكون هو النفس الحرة والخالصة. فالمعرفة والفكر هما أصل حياته وخلوده بما هو كل في ذاته عينها. والنفس الحيوانية غارقة في البدني، أما الروح فهو كل في ذاته.

ويضاف إلى ذلك الآن أن هذا التبصر الذي أحطنا به في الفكر ينبغي أن يكون موجوداً لدى الإنسان، أعني أن الإنسان يصل إلى لاتناهي التناقض في ذاته، لاتناهي تناقض الخير والشر، وأنه يعلم أنه بما هو طبيعي شرير، ومن ثم فهو لا يعي التناقض بصورة عامة فحسب، بل هو يعيه في ذاته عينها، وأن الشرير، وأن اقتضاء الخير ومن ثم الوعي بالانقسام والألم من جراء التناقض، ينبغي أن يوقظ فيه الوعي بالتناقض.

إن شكل التناقض قد رأيناه في كل الأديان. لكن التناقض ضد قوة الطبيعة، وضد قوة القانون الخلقي، وضد الإرادة الخلقية، والأخلاق الموضوعية، والمصير، كل هذه التناقضات تناقضات ثانوية لا تتضمن إلا تناقضاً ضد أمر معين.

إن الإنسان الذي يعتدي على فرضٍ شريرٌ، لكنه يكون شريراً في هذه الحالة الخاصة فحسب. فهو ليس في تناقض إلا مع هذا الفرض المعين. والخير والشر نراهما متقابلين في تناقض كلي عند الفرس. فعندهم يكون التناقض خارج الإنسان الذي هو بدوره خارج التناقض– فليس هو هذا التناقض المجرد داخل الإنسان نفسه.

ولذلك فالمطلوب هو أن يكون للإنسان في ذاته هذا التناقض المجرد، وأن يسيطر عليه، لا أن يقتصر على عدم القيام بهذا الفرض أو ذاك، بل الحقيقة هي أن الشر يوجد فيه شر بعامة، في أعمق أعماق باطنه شر بسيط شر في باطنه، بحيث إن خاصية الشر هذه هي خاصية مفهومه، وأنه يوصل ذلك إلى وعيه.

ج – إن الأمر يتعلق بهذا العمق. فالعمق يعني تجريد التناقض والتعميم الخالص للتناقض، بحيث يحصل حداه على هذه الخاصية تامة الكلية، خاصية التقابل أحدهما ضد الثاني.

وحينئذ فلهذا التناقض شكلان عامة. فمن ناحية أولى تناقض الشر بما هو شر، بحيث يكون هو ذاته الشر. وهذا هو التناقض مع الإله. وهو من ناحية ثانية التناقض ضد العالم، بحيث إنه يكون في انقسام مع العالم.– وتلك هي شقاوة الانقسام بحسب الجانب الثاني.

إن كون الحاجة إلى الصلح الكلي ينبغي أن توجد، وكون الصلح الإلهي فيها الصلح المطلق ينبغي أن يكون في الإنسان، ذلك هو ما يترتب عليه وجوب بلوغ التناقض هذا اللاتناهي،

وإحاطة هذه الكلية بأعمق ما في الذات، وأنه لا شيء يوجد عدا هذا التناقض، وأن التناقض ليس شئا معينا. إنه العمق الأعمق.

*. فأولاً نلاحظ علاقة الانقسام إزاء حد أقصى، إزاء الإله. فالإنسان له الوعي في ذاته بأنه في أعمق أعماق هذا التناقض، وإذن فهذا هو الألم اللامتناهي حول ذاته. والألم لا يوجد في تناقض مع منشود، مع أمر إيجابي. فما لم يبق موجباً في ذاته، ليس فيه كذلك أي تناقض وأي ألم. الألم هو بالذات السلبية في الإيجابي، بحيث إن الإيجابي في ذاته عينها هو هذا المناقض لذاته وهذا المجروح.

إن هذا الألم هو المرحلة الأولى من الشر. والشر الخالص لذاته هو أمر مجرد، وليس هو إلا في تناقض مع الخير. ولما كان موجوداً في وحدة الذات، فإنه التناقض ضد هذا الانقسام للألم اللامتناهي. وعندما لا يكون في الذات نفسها كذلك الوعي بالخير والطلب اللامتناهي للخير في أعمق أعماقه، فإنه ليس ثمة ألم، ويكون الشر نفسه ليس إلا عدما خاوياً– إنه لا يوجد إلا في هذا التناقض.

إن الشر وهذا الألم لا يمكن أن يكون إلا لامتناهياً، إذ إن الخير هو في معرفة الإله باعتباره إلها واحداً وإلها خالصاً وروحياً. وليس إلا لأن الخير هو هذه الوحدة الخالصة ضمن الإيمان بإله خالص، وإذن فليس إلا في هذه العلاقة به، يمكن كذلك وينبغي أن يتقدم السلبي إلى خاصية الشر هذه التي هي أيضاً تقدم نحو هذه الكلية. فالجانب الأول من هذا الانقسام موجود بهذه الكيفية بفضل سمو الإنسان إلى وحدة الإله الخالصة والروحية. وهذا الألم وهذا الوعي هو غوص الإنسان في ذاته، ومن ثم بالذات، فهو غوص في المرحلة السلبية من الانقسام في الشر.

إن المهمة والمطلب لامتناهيان. ويمكننا أن نقول: فما دمتُ إنساناً طبيعياً، فإن لي من ناحية أولى وعياً بذاتي. لكن الطبعانية تتمثل في فقدان الوعي بخصوص ذاتي، وفي فقدان الإرادة، فأكون ذلك الذي يعمل بمقتضى الطبيعة. وما كنت أعمل بمقتضى هذا الجانب (الطبيعي)، فإنه يقال في غالب الحالات إني بريء، وما كنت لا وعي لي بما أفعل، فإني أترك ذاتي لمفاجأة الغرائز. لكن هذه البراءة تزول هنا في هذا التناقض. ذلك أن الطبيعي بالذات ووجود الإنسان فاقداً الوعي وفاقداً للإرادة، هو ما لا ينبغي أن يكون. ومن ثم فإن ما يحدده

هو الشر أمام الوحدة الخالصة والخلوص التام الذي أعلمه بوصفي الحقيقي والمطلق، ويكمن في ما قيل أن الوصول إلى هذه النقطة نقطة عديم الوعي وعديم الإرادة هو بالجوهر ما ينبغي اعتباره الشر ذاته.

لكن التناقض يبقى دائماً سواء استعمله الإنسان هذا الاستعمال، أو لم يستعمله. ولما كانت هذه البراءة المزعومة قد تحددت بوصفها شراً، فإنها تبقى عدم مطابقتي إزاء الكلي وضد جوهري. وبمقتضى هذا الجانب أو ذاك أعلم ذاتي دائماً بوصفي ما لا ينبغي أن أكون.

تلك هي العلاقة مع حد أقصى، والنتيجة هي أن نوعية هذا الألم المحددة هي إحباطي الذاتي، وتمزقي من كون الألم يتجاوزني، وأني، بما أنا طبيعي، لست مناسباً مع ما أعلم أنا ذاتي في آن وما هو في علمي وإرادتي من أني أنا.

**. وفي ما يخص العلاقة بالحد الأقصى الثاني، فإنه يبدو هنا أن الفصل بما هو شقاء هو أن الإنسان لن يكون راضيا عن سد حاجاته في العالم، حاجاته الطبيعية، فضلاً عن كون هذا السد ليس له أدنى حق ولا دعاوى. فبما هو ذات طبيعية، يتصرف الإنسان إزاء الغير والغير يتصرف إزاءه بوصفهما قوتين. والإنسان عرضي في هذا الحد مثله مثل الغير.

لكن مقتضياته، بالنظر إلى الأخلاق، المقتضيات الخلقية السامية، هي مقتضيات الحرية وخصائصها. والإنسان يكون في شقاء ما كانت هذه المقتضيات معللة الشرعية في ذاتها وفي مفهومها– إذ هو يعلم الخير والخير موجود فيه– وما كانت المطالب المؤسسة غير حاصلة على ما يرضيها في الوجود، في العالم الخارجي.

والشقاء هو أن الإنسان يذبل فيعتمل ويضغط على نفسه. ولما كان هذا المقتضى الثابت يمثل عقلانية العالم فيه، فإنه يتخلى عن العالم بوصفه المطابقة مع جانبه الموجب في ذاته عينه. ولما كان يتوق لذلك، فإنه يتخلى عن العالم، وينقل سعادته إلى ذاته فيشبع حاجته من نفسه.

لدينا من هذا المطلب ومن هذا الشقاء هذان الشكلان. ذلك الألم، ألم الكلية، الألم الذي ينزل من فوق، نراه عند الشعب اليهودي، ويبقى في ذلك المطلب اللامتناهي للطهارة المطلقة، في طبعانيتي في إرادتي الطبيعية وفي علمي. والأمر الثاني هو أن الذبول، بسبب الشقاء في ذاته، هو الموقف الذي انتهى فيه العالم الروماني– هذا الشقاء العام للعالم. فقد رأينا هذه الجوانية الشكلية التي أشبعت حاجتها من العالم، وهذا السلطان الذي جعل غاية الإله

التي تصورها وعلمها وقصدها تتحقق سلطاناً دنيوياً. وكلا الجانبين له وحدانية بُعد تخصه: فالأول يمكن أن يعبر عنه بوصفه شعوراً وتواضعاً، والثاني هو السمو المجرد للإنسان في ذاته، الإنسان الذي يكثف ذاته في ذاته. مثال ذلك الرواقية أو الشكاكية. فالأسلوب الرواقي والشكاكي بالإحالة إلى ذاته، كان سيجد في ذاته ما يشبعه ويعطيه السعادة والتطابق مع ذاته، وكان سيجد الراحة في تجريده هذا الذي هو جوانيته الحاضرة والواعية بذاتها.

وقد قلنا إنه في هذا الفصل والانقسام تتحدد الذات كذلك هنا، وتحيط بذاتها علماً بما هي حد أقتضى من الوجود للذات المجردة، الحرية المجردة. فالروح يغوص في عمقه وفي عدم قراره التام. وهذه النفس هي «**الجوهر الفرد الروحي=المونادة**» الذي لم يكتمل، الجوهر الفرد الروحي العاري، النفس الخالية عديمة الملاء. ولكن بما أن الروح في ذاته هو المفهوم الذي هو عيني، فإن هذا الخلاء والتجريد مناقضاها بالقياس إلى خاصية كونها عينية.

كما أنه ينبغي أن يقع نسخ هذا التجريد من الكلي، وتجاوزه في هذا الفصل الذي تطور بوصفه تناقضاً لامتناهياً. فهذا الأنا المجرد هو كذلك في ذاته عينها إرادة، إنه عيني. لكن التحقق المباشر الذي يجده سابقاً عنده هو الإرادة الطبيعية. فالنفس لا تجد شيئاً سابق الوجود عدا الغرائز والأنانية إلخ.. في ذاتها. وهذا أحد أشكال التناقض، وهو يتمثل في كون الأنا، النفس في عمقها، والجانب الحقيقي مختلفين، بحيث إن الجانب الحقيقي ليس جانباً يكون قد جُعل مطابقاً للمفهوم ومردودا إليه، بل هو لا يجد في النفس إلا إرادة طبيعية.

والتناقض الذي تطور فيه الجانب الحقيقي مزيد تطور، هو العالم. وفي مقابل ذلك تكون وحدة المفهوم جملة كاملة للإرادة الطبيعية، مبدؤها الأنانية، وتحقيقها يحصل بوصفه فسادا وبدائية إلخ.. والموضوعية التي لهذا الأنا والتي تكون بالنسبة إليه مناسبة له، ليست إرادة طبيعية خالصة، ولا هي كذلك العالم، بل إن الموضوعية المناسبة ليست إلا الجوهر الكلي، هذه الوحدة التي لم تتحقق فيه، والتي تقابل كل تحقق وتقابل العالم.

وحينئذ فإن الوعي بهذا التناقض وبهذا الفصل بين الأنا والإرادة الطبيعية هو التناقض اللامتناهي الأول. فهذا الأنا هو في علاقة مباشرة بإرادته الطبيعية، مع العالم، وهو في آن مصدود عنها. وهذا هو الألم اللامتناهي، ومعاناة الألم من العالم. والمصالحة التي وجدناها إلى حد الآن في هذا الموقف ليست إلا مصالحة جزئية. ولذلك فهي غير كافية. وترضية الأنا في

ذاته، الترضية التي حصل عليها الأنا في الفلسفة الرواقية، حيث يعلم ذاته بوصفه مفكراً، ويعلم أن موضوعه هو موضوع الفكر الذي هو كلي، وهذا بالنسبة إليه يعد بإطلاق أن كل شيء جوهر حقيقي، إذ هو يعد بالنسبة إليه موضوع فكر، فيعد من ثم من وضع الذات: هذه المصالحة ليست إلا مصالحة مجردة. ذلك أن كل خاصية هي خارج موضوع الفكر هذا، إنها مجرد مماهاة شكلية للذات مع نفسها. ولكن لا يمكن ولا ينبغي في هذا المستوى المطلق أن تحصل مثل هذه المصالحة المجردة. كما أن الإرادة الطبيعية لا يمكن أن يتم إشباعها بذاتها. ذلك أن الإرادة ووضعية العالم لا تكفي من أدرك لاتناهيه. إن العمق المجرد للتناقض يقتضي معاناة النفس اللامتناهية، ومن ثم فهو يقتضي مصالحة تامة كذلك.

إنها المراحل الأسمى والأكثر تجريداً، والتناقض هو التناقض الأسمى. وكلا الجانبين هما التناقض في كليته الأتم، في ماهو أكثر جوانية من ذاته، وفي الكلي ذاته، التناقضات في العمق الأعظم. لكن كلا الجانبين وحيد البعد: فالأول يتضمن هذا الألم، وهذا التواضع المجرد، وثم نجد الأسمى بإطلاق وعدم تناسب الذات مع الكلي، وهذا الانقسام والتمزق الذي ليس بمستجاب ولا بمعوض– موقف التناقض بين اللامتناهي من ناحية أولى، ومتناه ثابت من ناحية ثانية. وهذا التناهي هو التناهي المجرد الذي هو التناهي الذي ينسب إليّ في هذا المجال، وبهذه الصورة فليس هو إلا الشر.

ولاستكماله هذا التجريد في الآخر، إنه الفكر في ذاته عينها، وهو مطابقتي المتمثلة في أني قد أُشبعت في ذاتي، وبوسعي إشباع ذاتي بذاتي عينها. لكن هذا الجانب الثاني لذاته هو كذلك جانب وحيد البعد، إذ هو مقصور على الوجه الإيجابي، على ما هو إيجابي في ذاتي. فالجانب الأول جانب التمزق ليس إلا جانباً سلبياً من دون إيجاب في ذاته، والجانب الثاني ينبغي أن يكون هذا الإيجاب وإشباعه في ذاته. لكن إشباعي هذا في ذاتي ليس إلا إشباعاً مجرداً بفعل الهروب من العالم، وخارج الواقع الفعلي، بواسطة فقدان الفعل. ولما كان هروباً من الواقع الفعلي فإنه كذلك هروب من واقعي الفعلي، وليس هروباً من الواقع الخارجي، بل هو هروب من واقع إرادتي.

إن واقع إرادتي أنا بما هو أنا هذه الذات، الإرادة المتحققة لا تبقى إرادتي. لكن ما يبقى لي هو الطابع المباشر لوعيي بالذات، هذا الوعي بالذات الذي هو في الحقيقة كائن تام التجريد.

لكن هذه الذروة الأخيرة للعمق محتواة هنا، وقد حافظتُ على ذاتي فيها. إنها ليست هذا التجريد من واقعي المجرد في ذاتي، أو وعيي بالذات المباشر، الطابع المباشر لوعيي بالذات. وعلى هذا الجانب يوجد كذلك الإيجاب، والأمر الراجح من دون ذلك النفي لوحدانية البعد التي للمباشرة. هناك يوجد نفي وحيد البعد.

إن هاتين المرحلتين هما المرحلتان المتضمنتان لحاجة الانتقال. إن مفهوم الأديان السابقة قد تصفى في سعيه إلى هذا التناقض. ولما كان هذا التناقض فقد تبين حاجة موجودة وعُرض بهذه الصفة، فإن العبارة عنه قد تمت بوصف الأوان قد آن أعني أن الروح وحاجته التي تبين المصالحة موجودة.

***. المصالحة. إن حاجة الروح الأعمق تتمثل في أن التناقض في الذات نفسها بلغ كليته، أعني أنه صعد إلى حده الأقصى. وهذا هو الانقسام، وهذا هو الألم. وحتى يكون هذان الجانبان غير متخارجين، بل يكونان هذا التناقض في وحدتهما، يتبين في آن أن الذات هي قوة الوحدة اللامتناهية، وأن هذا التناقض يمكن أن يُحفظ. وتلك هي الطاقة الشكلية والمجردة، لكنها الطاقة اللامتناهية للوحدة التي تملكها.

إن ما تُسد به الحاجة هو الوعي بالمصالحة وبالتجاوز، والوعي بعدمية التناقض وكون هذا التناقض ليس هو الحقيقة، بل الحقيقة هي بالأحرى الوحدة بفضل الوصول إلى نفي هذا التناقض، أعني السلم والمصالحة التي تقتضيها الحاجة. إن المصالحة هي مقتضى حاجة الذات. وهي تكمن فيها باعتبارها واحدة لامتناهية مماهية لذاتها.

إن لنسخ التناقض هذا جانبين. فينبغي أن تصبح الذات واعية بأن هذا التناقض ليس في ذاته، وأن الحقيقة والباطن هما نسخ هذا التناقض. ومباشرة لكون التناقض في ذاته ومنسوخاً بمقتضى الحقيقة، يمكن للذات بما هي ذات أن تبلغ كونها لذاتها، فتتوق لنسخ هذا التناقض وللسلم والمصالحة.

*+ إن كون التناقض في ذاته قد نُسخ يجعل الرابطة والشرط لإمكانية أن تكون الذات كذلك لذاتها قد نسخته. وبهذا المعنى سيُقال إن الذات لا تبلغ المصالحة انطلاقاً من ذاتها، أعني انطلاقاً من ذاتها بوصفها هذه الذات المعينة بفضل فاعليتها ومسعاها. فليس مسعاها بوصفه مسعى الذات هو ما بفضله تحصل المصالحة، أو ما يمكن أن تحصل به.

وتلك هي طبيعة الحاجة عندما يكون السؤال: بم يمكن إشباع هذه الحاجة؟ فالمصالحة لا يمكن أن تحصل إلا بأن يحصل لنفس الأمر نسخ الفصل، وبأن يكون ما يبدو الهروب منه أي هذا التناقض عدما، وبأن تكون الحقيقة الإلهية بالنسبة إلى نفس الأمر هي التناقض المنحل، حيث يتخلص كلاهما من تجريدهما أحدهما بالنسبة إلى الآخر.

ومن ثم يُثار مرة أخرى السؤال السابق هنا كذلك: هل يمكن ألا توصل الذات هذه المصالحة إلى الحصول انطلاقاً من ذاتها بفضل فعلها، بحيث يكون باطن الذات بفضل تقواها وتدبرها مطابقاً للفكرة الإلهية، فتعبر عن ذلك بأعمالها؟وإذا لم تستطع ذلك الذات العينية أفلا يمكن أن يحقق ذلك على الأقل كل البشر من الذين يريدون أن يتلقوا القانون الإلهي بصورة سوية، بحيث تتحقق السماء على الارض فيحيا الروح في لطفه حضوريا وتكون له حقيقة فعلية؟ والسؤال هو: ألا يمكن للذات أن تنتج ذلك من ذاتها بما هي ذات؟ ويوجد تصور عادي بأن الإنسان يستطيع ذلك. وعلينا أن نلاحظ هنا ما ينبغي أن يكون ماثلاً لدينا، وهو أن الكلام يدور حول الذات التي تقوم على حد أقصى والتي هي لذاتها. فللذاتية خاصية الوضع بأن هذا يقع بفضلي. وهذا الوضع والعمل إلخ.. يحصل بفضلي أيا كان المضمون، ومهما أراد، والإنتاج من ثم هو بدوره خاصية وحيدة البعد، والمنتج ليس إلا أمراً موضوعاً، ويبقى بما هو كذلك غير خارج عن الحرية المجردة. ومن ثم فذلك السؤال يعني هل إن الإنسان لا يستطيع أن ينتج ذلك بفضل وضعه؟ فهذا الوضع ينبغي جوهرياً أن يكون مسلما مسبقاً، بحيث إن الموضوع يكون كذلك في ذاته. ووحدة الذاتية والموضوعية، هذه الوحدة الإلهية، ينبغي أن تكون مسلمة مسبقاً، ذلك أن الوضعي لا يكون ذا مضمون إلا حينها. والمضمون روح ومحتوى- وإلا فإنه يكون ذاتياً وشكلياً. لذلك فهو حينها فحسب يحفظ مضموناً حقيقياً ومدديا. وبخاصية هذه المسلمة المسبقة يفقد وحدانية البعد، وبفضل دلالة مثل هذه المسلمات تحذف وحدانية البعد هذه وتزول لذلك. فقد قال كنط وفشته: يمكن للإنسان أن يزرع وأن يعمل الخير في حالة التسليم بوجود نظام خلقي للعالم، وهو لا يعلم أن عمله سيكون مثمراً وناجحاً، ولا يمكنه أن يعمل إلا بالتسليم بأن الخير له في ذاته ولذاته النجاح، وليس مجرد أمر موضوع بل هو أمر موضوعي بمقتضى طبيعته. وإذن فالمسلمة خاصية جوهرية.

إن التناغم في هذا التناقض ينبغي إذن أن يُتصور على نحو يجعله يكون مسلمة بالنسبة إلى الذات. ولما كان مفهوم الوحدة الإلهية معلوماً، فإن الذات تعلم أن الإله في ذاته ولذاته موجود، ومن ثم فلها الإدراك بأن فاعلية الذات ليست شيئاً في ذاتها، وهي ليست موجودة وليس لها القيام إلا بشرط هذه المسلمة. وإذن فالحقيقة ينبغي ان تظهر للذات بوصفها مسلمة، والسؤال هو كيف وفي أي شكل يمكن للحقيقة أن تظهر على هذا المستوى الذي نوجد عليه: إنه الألم اللامتناهي، ذلك العمق الخالص من النفس، وينبغي أن يوجد بالنسبة إلى هذا الألم حل للتناقض. فهذا أمر ضروري في المقام الأول على نحو المسلمة، لأنه حد أقصى وحيد البعد.

إن سلوك الذات ليس هو إذن إلا الوضع، وهو الفعل باعتباره ليس إلا جانباً واحداً. أما الجانب الثاني فهو جانب المدد القيامي والمؤسس الذي يحتوي على الإمكانية. وهذا هو كون هذا التناقض ليس موجوداً في ذاته. وبصورة أدق، فإنه يعني أن التناقض نشأ بصورة سرمدية. وهو يُنسخ بصورة سرمدية كذلك. وتكون المصالحة سرمدية كذلك.

إن كون ذلك هو الحقيقة، أمر نراه في الفكرة الإلهية السرمدية، إذ نرى أن الإله هو الروح الحي يميز ذاته من ذاته، ويضع آخر، ويبقى في هذا الآخر متحداً مع ذاته، وله في هذا الآخر وحدته مع ذاته عينها. تلك هي الحقيقة. وهذه الحقيقة هي ما يجعل الجانب الأول مما ينبغي أن يكون، ما ينبغي أن يصل إلى وعي الإنسان، جانب الموجود في الذات جانب المدد القيامي

ويمكن ان نعبر عن ذلك بأكثر دقة، فنقول إن التناقض هو بالأساس عدم التناسب. فالتناقض والشر هو طبعانية الوجود والإرادة الإنسانية والمباشرة، إنه بالذات أسلوب الطبعانية. فمع المباشرة بالذات يوضع التناهي. وهذا التناهي أو الطبعانية غير متناسبة مع كلية الإله التي هي بإطلاق فكرة حرة في ذاتها، وموجودة عند ذاتها، ولامتناهية، وسرمدية.

إن عدم التناسب هذا هو نقطة الانطلاق التي تتكون منها الحاجة. والخاصية الأدق ليست كون اللاتناسب بين الجانبين يختفي بالنسبة إلى الوعي. فاللاتناسب موجود. وهو يتمثل في الروحانية: فالروح هو تفريق ذاته، وهو وضع مفرقات. وعندما تفرق هذه المفرقات– بعد مرحلة كونها مفرقة– فإنها لا تكون متماثلة. إنها مختلفة وغير متناسبة. واللاتناسب لا يمكن أن يزول. وإذا زال، فإن حكم الروح يزول معه وتزول حيويته، وبذلك فلن يبقى روحاً.

**+. لكن الخاصية الأخرى هي بصرف النظر عن هذا اللاتناسب وحدة الجانبين، وأن الغيرية والتناهي والضعف والطابع الإجرامي للطبيعة الإنسانية، لا يمكن أن تحدث أي ضرر لتلك الوحدة التي هي مدد المصالحة القيامي. وهذا أيضاً عرفناه في الفكرة الإلهية. ذلك أن الابن هو غير الأب. وهذه الغيرية اختلاف، وإلا فإنه ليس روحاً. لكن الغير هو الإلهي، وله كل تمام الطبيعة الإلهية في ذاته، وهذا أي كونه هذا الآخر، هو ابن الإله حتى يكون الإله موجوداً لا يضر بخاصية الغيرية، كما أنه لا يضر بها في الطبيعة الإنسانية.

وهذه الغيرية التي هي سرمدية الوضع لذاتها، وسرمدية النسخ لذاتها، وهذا الوضع للذات والنسخ لها، للغيرية هي المحبة، هي الروح. والشر الذي هو الجانب الأول الذي تحدد بصورة مجردة بوصفه ليس إلا الغير والتناهي والسلبي، ووضع على الجانب الثاني الإله بوصفه الخير والحقيقي. لكن هذا الآخر السلبي يحتوي في ذاته على هذا الإيجاب، وينبغي أن يصل في الوجود المتناهي إلى الوعي أن مبدأ الإيجاب متضمن هنا، وأن مبدأ الإيجاب هذا، يوجد فيه مبدأ الهوية مع الجانب الآخر، كالحال في كون الإله ليس الحقيقي فحسب الذي هو الهوية المجردة مع الذات، بل هو الآخر، النفي الذي وضع الذات مغايرة لخاصيتها الجوهرية الذاتية لها، والتي هي خاصية الروحية الذاتية له.

إن إمكانية المصالحة لا تكون إلا بأن يعلم أن الوحدة موجودة في ذاتها للطبيعة الإلهية والإنسانية، فذلك هو الأساس الضروري. فبذلك يمكن للإنسان أن يعلم أنه مقبول لدى الإله، ما كان الإله ليس غريباً عنه، وأنه لا يتصرف بإزائه وكأنه حادث خارجي، بل عندما يكون بمقتضى جوهره وروحيته وذاتيته مقبولا لدى الإله، لكن ذلك ليس إلا أمراً ممكنا ما كانت هذه الذاتية التي للطبيعة الإنسانية موجودة في الإله نفسه. فهذا الوجود في الذات ينبغي أن يوصل الألم اللامتناهي إلى الوعي باعتباره الوحدة الموجودة في ذاتها للطبيعة الإلهية والإنسانية، لكنه ليس إلا وجوداً في الذات بمقتضى المدد القيامي، بحيث إن هذا التناهي والضعف وهذه الغيرية لا تستطيع أن تحدث أي ضرر لوحدة المدد القيامي التي لهما كليهما.

إن وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية (تعني أن) الإنسان في كليته هو فكرة الإنسان، وهو فكرة الروح المطلق الموجود في ذاته ولذاته. كما أنه في ذاته في العملية التي تنسخ فيها الغيرية هذه الفكرة وموضوعية الإلهي هي حقيقة فعلية، وهي في الحقيقة موجودة مباشرة في كل

البشر. «**فقد بدا له اللاتناهي في زبد كوب مملكة الروح كلها**»[1]. إن الألم الذي يحس به المتناهي في هذا النسخ لا يؤلم، ذلك أنه يسمو بفضله إلى مرحلة في عملية الإلهي. فهل كان يمكن لتلك الضراء أن تضرنا وهي تربي متعتنا؟[2]

لكن الأمر هنا على هذا المستوى لا يتعلق بفكرة الإنسان. كما أنه لا يمكن أن يوقف عند حد خاصية العين عامة العين التي هي بدورها كلية والتي توجد في الفكر المجرد، بما هو فكر مجرد.

***+.وبالأحرى فلو كان ينبغي أن يعطى الوعي بالوحدة بين طبيعة الإلهي وطبيعة الإنساني الوعي بخاصية الإنسان بما هو إنسان هل هي للإنسان أم هل كان ينبغي لهذه المعرفة أن تلج بكاملها في وعي الإنسان بتناهيه بما هي شعاع النور السرمدي الذي يتبين له في التناهي، لكان ينبغي أن تحصل لديه بما هو إنسان عامة، أعني من دون شرط لتربية خاصة بل لكانت فيه بما هو إنسان مباشر، ولكان ينبغي أن تكون كلية بالنسبة إلى الوعي المباشر.

إن الوعي بالفكرة المطلقة التي توجد في فكرنا، ينبغي كذلك ألا تبلغ بالنسبة إلى موقف التأمل الفلسفي والفكر التأملي (فحسب)، بل ينبغي أن تبلغ في شكل اليقين بالنسبة إلى البشر عامة. وليس من أجل أن يفكروا فيها ولا لكي يروا ضرورة هذه الفكرة ويعلموها، بل إن ما يتعلق به الأمر هو أن يصبحوا متيقنين منها، أعني أن تصل هذه الفكرة ووحدة طبيعة الإلهي وطبيعة الإنساني إلى درجة اليقين لديهم، بحيث إنها تحتوي على شكل الحدس الحسي المباشر والوجود الخارجي، وبإيجاز بحيث تبدو هذه الفكرة مرئية في العالم ومعيشة. وهكذا فينبغي أن تكون هذه الوحدة في ظهور الواقع الفعلي، الوجود الدنيوي التام، الطابع العادي التام، أن تبين للوعي في إنسان معين مشار إليه، وفي إنسان مشار إليه، يكون في آن عارفا بوصفه فكرة إلهية، ليس فحسب بوصفه جوهراً سامياً عامة، بل بوصفه الفكرة الأسمى والمطلقة بوصفه ابن الإله.

إن عبارة الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية باعتبارهما أمراً واحداً، عبارة قاسية وثقيلة. لكن التصور الذي يصله الواحد بها ينبغي نسيانه، بل إن ما ينبغي التفكير فيه هو الجوهر

---

(1) «سيللر» الصداقة (هناك: مملكة النفس).

(2) جوته الديوان الغربي الشرقي كتا تيمور «إلى زليخة».

الروحي الموجود فيها. إن وحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية يختفي فيها كل شيء ينتسب إلى التفاصيل الخارجية– فهنا يختفي التناهي.

إن ما يصل إلى وعي الإنسان هو طابع المدد القيامي لوحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، بحيث إن الإنسان يبدو بالنسبة إلى ذاته إلهاً، ويبدو الإله بالنسبة إلى ذاته إنساناً. فوحدة القيام المددي هذه هي ما الإنسان في ذاته. ولكن نظراً إلى أن نفس الأمر هو كذلك بالنسبة إلى الإنسان، فإنه يكون ماوراء الوعي المباشر، والوعي العادي، والمعرفة العادية. وبالتالي فهو يبقى إلى جانب بالنسبة إلى الوعي الذاتي الذي يتصرف بوصفه وعياً عادياً، ويتحدد بهذه الصفة. وهاهنا يكمن أن هذا ينبغي أن يظهر بوصفه إنساناً عينياً مستثنياً للآخرين (وهم) ليسوا كلهم أفرادا أعيانا، بل أحدهم، يستثنون منه، لكن ليس بما هو في ذاته الذي هو على جانب، بل بما هو التفرد على أرضية اليقين.

والأمر يتعلق بهذا اليقين والحدس، ولا يتعلق بمجرد عقيدة إلهية، وفي كل الأحوال فليس هو متعلقاً بمجرد أخلاق، لكن كذلك ليس بمجرد عقيدة هذه الفكرة، وليس بتصور وقناعة، بل هو يتعلق بالحاضر المباشر وباليقين بالإلهي. ذلك أن اليقين المباشر للحاضر هو الشكل اللامتناهي والكيفية التي يكون بها «**يوجد**» موجوداً بالنسبة إلى الوعي الطبيعي. وهذا الـ«**موجود**» ينهي كل أثر للوساطة، إنه الذروة الأخيرة، ونقطة النور الأخيرة التي مايزال الإنسان حاملا لها. فكل وساطة عن طريق الإحساس والتصور والعلل، يخلف هذا الـ«**موجود**»، وهو لا يعود ثانية إلى وسط الكلية إلا في المعرفة الفلسفية وحدها بواسطة المفهوم.

إن الإلهي لا ينبغي الإحاطة به حصراً بما هو فكرة كلية أو بما هو باطن ومجرد موجود في ذاته. ووضعنة الإلهي لا ينبغي الإحاطة بها بوصفها حصراً وضعنة توجد عند جميع البشر. وبذلك فهي لا يحاط بها إذن إلا بوصفها كثرة الأرواح عامة، ولا تتضمن ذلك التطور الذي للروح المطلق في ذاته والذي تقدم حتى وصل إلى شكل الـ«**موجود**»، والمباشرة.

فواحد الدين اليهودي يوجد في الفكر وليس في الحدس. ولذلك بالذات، فهو لم يكتمل ليصبح روحاً. والتمام الموصل للروح يعين بالذات الذاتية التي تمظهرت في الأعيان بصورة لا متناهية، وعادت إلى ذاتها انطلاقاً من التناقض المطلق، ومن ذروة الظهور الأقصى. ولا غرو فمبدأ الفردية كان بعد موجوداً في المثال اليوناني. لكنه بالذات ينقصه فيه ذلك اللاتناهي

في ذاته ولذاته. فالكلي الموضوع بوصفه كلياً لا يوجد إلا في ذاتية الوعي، والوعي حصراً هو الذي يمثل الحركة اللامتناهية في ذاته منحلة في كل تحدد للوجود، وهي في آن قائمة في الوجود المتناهي.

وحينئذ فهذا الفرد الذي هو ظهور الفكرة بالنسبة إلى الآخرين، هو هذه العين المفردة، وليس الوحيد. ذلك أنه في التوحد تتحول الألوهية إلى تجريد. «المتوحدون» هم فيضان سيئ للاسترياء، فيضان لأنه مضاد لمفهوم الذاتية الفردية «فالمرة الواحدة» هي بالمفهوم «كل مرة»، والذات ينبغي أن تتوجه إلى الذاتية دون خيار. ففي الفكرة السرمدية لا يوجد إلا ابن واحد. لذلك فهو ليس إلا واحداً مستثنياً الآخرين الذين تظهر فيهم الفكرة المطلقة. فالعينية هي النقطة الأجمل في الدين المسيحي، والتصعيد المطلق للتناهي وصل فيها إلى الحدس.

إن هذه الخاصية، هي خاصية أن يصبح الإله إنساناً ومن ثم فالروح المتناهي له في التناهي ذاته وعي الإله. تلك هي المرحلة الأعسر في الدين. وبحسب تصور عادي نجده خاصة عند القدامى، فإن النفس توجد في هذا العالم بوصفها قد اصطدمت في نزولها إليه غريبة عنه: فهذه المحايثة في الجسد، وفي التفرد نحو الفردية، هي حسبهم حط من الروح. وفي ذلك تكمن خاصية عدم حقيقة الجانب المادي الخالص، جانب الوجود المباشر. لكن من ناحية ثانية، فإن خاصية الوجود المباشر هي في آن كذلك خاصية جوهرية، وهي الذروة الأخيرة من الروح في ذاتيته. فللإنسان هموم روحية، وهو فاعل روحياً. ويمكن أن يشعر بأنه محال دونه وذلك الفعل، عندما يشعر بالتبعية الفيزيائية، وعندما يكون عليه أن ينشغل بمعاشه إلخ... فينحط من همومه الروحية بسبب تبعيته للطبيعة. لكن مرحلة الوجود المباشر يتضمنها الروح ذاته. فمن خاصية الروح أن يسعى إلى هذه المرحلة. وطبعانيته ليست مجرد ضرورة خارجية، بل إن الروح بما هو ذاته في علاقته اللامتناهية مع ذاته له خاصية المباشرة فيه. وحينئذ ففي حدود كون الإنسان ينبغي أن تتجلى له طبيعة الروح ما هي وأن تكون طبيعة الإله جلية له في تطور الفكرة الكامل، فإن هذا الشكل ينبغي كذلك أن يحصل في ذلك، وذلك هو بالذات شكل التناهي. فالإلهي ينبغي أن يظهر في شكل المباشرة. وهذا الحاضر، المباشرة، ليس إلا حاضر الروح في شكل روحي هو الإنساني. ولا توجد طريقة أخرى يكون بها هذا الظهور حقيقياً، وليس مثلاً كظهور الإله في الأجمة الملتهبة وما ماثل. فالإله يظهر بوصفه شخطاً عيناً يرتبط

بمباشرتها كل فقر فيزيائي. ففي وحدة الوجود الهندية يحصل ما لا يحصى من التناسخات، إذ الذاتية هنا والوجود الإنساني ليس إلا شكلاً عرضياً، وهو في الإله ليس إلا قناعا يتخذه المدد القيامي ويغيره بصورة عرضية. لكن الإله بما هو روح يتضمن مرحلة الذاتية والتفردية في ذاته، وظهوره من ثم لا يمكن أن يكون إلا فريد نوعه، ولا يحصل إلا مرة واحدة.

إن المسيح قد سُمي في الكنيسة الإنسان الإله. إن هذا الوضع المهول الجامع، هو ما يناقض الحصاة مناقضة تامة. لكن وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية هي التي وصلت في هذا المضمار إلى الوعي بالنسبة إلى الإنسان، وإلى اليقين بحيث إن الغيرية، أو كما يُعبر عنها كذلك، تناهي طبيعة الإنسان وضعفه وإجرامه ليست قابلة للجمع مع هذه الوحدة. وكيف يمكن في الفكرة السرمدية للغيرية ألا يضر ذلك بالوحدة التي هي الإله؟ ذلك هو الأمر المهول الذي رأينا ضرورته. فبفضله وُضع أن الطبيعة الإلهية والإنسانية ليستا مختلفتين في ذاتهما: الإله في شكل إنساني. والحقيقة هي أنه لا يوجد إلا عقل واحد، وروح واحد، وأن الروح بما هو متناه، ليس له وجود حقيقي.

وقد شرحنا جوهرية شكل الظهور. ولأن الظهور هو ظهور الإله، فإن ذلك جوهري بالنسبة إلى الجماعة (الأمة). فالظهور هو الوجود بالنسبة إلى الغير، وهذا الغير هو الجماعة (الأمة).

لكن هذا الظهور التاريخي للإله يمكن في الحين، أن يُنظر إليه بكيفيتين. فأولاً يمكن أن ينظر إليه بما هو إنسان بمقتضى حاله الخارجية، كما يبدو بالمنظور اللاديني إنساناً عاديا. ثم يمكن أن ينظر إليه بمقتضى النظر في الروح وبالروح الذي يغوص إلى حقيقته، وذلك بسبب هذا الانقسام اللامتناهي، وله في ذاته هذا الألم، ويريد الحقيقة، ويريد حاجة الحقيقة ويقين الحقيقة وينبغي له أن يريدهما. وتلك هي النظرة الحقيقية في الدين. ولا بد هنا من التمييز بين هذين الجانبين: النظرة المباشرة والنظرة من خلال الإيمان.

فمن خلال الإيمان يعلم هذا الفرد بوصفه ذا طبيعة إلهية، أي ما بفضله تم نسخ الإله الماورائي. فعندما ننظر إلى المسيح كما ننظر إلى سقراط، فإننا نعتبره إنساناً عادياً كما ينظر المسلمون للمسيح باعتباره رسول الله مثله مثل كل البشر العظام المبعوثين، رسل الإله بالمعنى المعتاد. ولكن إذا توقف الواحد عند القول عن المسيح بأنه معلم البشرية وشهيد الحقيقة، فإن

موقفه يفقد دلالة موقف المسيحية، موقف الدين الحقيقي.

إن الجانب الأول هو هذا الجانب الإنساني، هذا الظهور بوصفه الإنسان الحي. إنه إنسان مباشر في كل عرضية خارجية وفي علاقة ذات شروط دنيوية، فإنه ولد وله حاجات ككل البشر الآخرين بوصفه إنساناً، إلا أن كونه لا يتوجه إلى الفساد والى الانفعالات الغريزية وإلى ميولها الخاصة، والمنافع الخاصة للواقع التي يمكن أن توجد فيها قضية وعقيدة، بل لأنه لا يحيا إلا من الحقيقة والبحث عنها، وليس له من فعل إلا تحقيق الوعي الرفيع بالإنسان.

وإذن ففي المقام الأول يوجد على هذا الجانب الإنساني عقيدة المسيح. والسؤال هو: كيف يمكن أن تكون هذه العقيدة وما تكوينها؟ إن العقيدة الأولى لا يمكن أن يكون تكوينها مثل عقيدة الكنيسة بعد ذلك، بل ينبغي أن يكون لها خصوصيات تُحفظ في الكنيسة بصورة ضرورية جزئيا، خاصية أخرى، وأن تبقى جزئياً على الهامش. فعقيدة المسيح يمكن بوصفها غير العقيدة المسيحية هذه، ألا تكون عقيدة الكنيسة. فعندما يكون ثابتاً لدى الأمة، أن مملكة الرب وصلت إلى حقيقتها الفعلية وإلى وجودها، فإن هذه العقيدة لم يعد ممكنا أن تكون لها نفس الخاصية التي كانت لها سابقاً.

ولا يمكن للمضمون الرئيسي لهذه العقيدة أن يكون إلا عاماً ومجرداً. وإذا كان يمكن أن يوجد أمر جديد، عالم جديد، ودين جديد، ومفهوم جديد للإله في العالم المتصور، فإن الأمر الأول هو الأرضية العامة، والأمر الثاني هو الخاص والمحدد والعيني. والعالم المتصور ما كان يفكر، فإنه لا يفكر إلا بصورة مجردة، ولا يفكر إلا في الكلي، وليس هو إلا أمراً محفوظاً في روح عاقلة (فاهمة)، لمعرفة الخاص في العام، وللتمكين من الذهاب إلى هذا الخاص بوساطته نفسه، انطلاقاً من المفهوم. فبالنسبة إلى العالم المتصور تكون أرضية الفكر الكلي والتعين الخاص والتطور أمرين مفصولين.

وإذن فهذه الأرضية العامة يمكن كذلك أن تصل بفضل العقيدة إلى المفهوم الحقيقي للإله.

ولما كان الأمر متعلقاً بوعي جديد للإنسان وبدين جديد، فإن هذا الوعي هو الوعي بالمصالحة المطلقة. ومن ثم فهو مشروط بعالم جديد، وبدين جديد، وبواقع جديد، وبحال أخرى للعالم. ذلك أن التعين الخارجي والوجود مددهما القيامي هو الدين.

وهذا هو الجانب السلبي والخصامي ضد القيام في هذا الوجود الخارجي في وعي الإنسان

وفي إيمانه. فالدين الجديد يعبر عنه بوصفه وعياً جديدا- وعي مصالحة الإنسان مع الإله. وهذه المصالحة المعبر عنها بوصفها حالة، هي مملكة الرب السرمدي، بوصفها وطن الروح واقعاً يكون الإله فيه الحاكم. فالأرواح والقلوب تكون متصالحة معه، وبذلك يكون الإله معتبراً سلطاناً. وبهذا الحد فتلك هي الأرضية العامة.

ومملكة الإله هذه وهذا الدين الجديد له كذلك في ذاته خاصية النفي ضد الموجود. إنه الجانب الثوري من العقيدة التي تلقي تارة بكل القائم جانباً وطورا تعدمه وتهدمه. وكل الأشياء الأرضية والدنيوية تسقط دون قيمة، ويقضى فيها بهذه الصورة. والسابق يتغير والعلاقة المتقدمة وحال الدين والعالم لا يمكن أن تبقى كما كانت سابقا، والأمر يتعلق بالإنسان الذي ينبغي أن يصبح وعيه مصالحة، وينبغي إخراجه من هذا القديم ليشتاق إلى هذا التجرد من الواقع الموجود.

إن هذا الدين الجديد ما يزال هو نفسه مركزاً ليس بما هو أمة موجودة، بل في هذه الطاقة التي تكون مصلحة الإنسان الوحيدة التي عليه خوض معركتها وصراعها حتى يُحفظ لذاته، ذلك لأنه ليس بعد متطابقا مع وضع العالم، وليس بعد متناسقا مع الوعي العالمي.

وإذن فأول بروز للدين الجديد يتضمن الجانب الخصامي ومطلب الابتعاد عن الأشياء المتناهية. والمطلوب هو سمو إلى الطاقة اللامتناهية سمو يطلب فيها أن يكون الكلي ثابتاً لذاته، وأن يكون لامبالياً بكل الروابط الأخرى، كل ما هو خلقي، وعادة، أو حق، كل الروابط الأخرى ينبغي إلقاؤها جانباً. **«من هي أمي؟ ومن هم أخوتي؟ إلخ..«** **««اترك الموتى يدفنون موتاهم إلخ..» فمن يمسك بالمحراث ويلتفت وراءه ليس جديراً بمملكة الرب»** **«إنما جئت لأشهر السيف»**[1] إلخ.. نرى هاهنا عبارة الخصام. فضد العلاقة الخلقية **«لا تفكر في الغد»** **«قدم ما عندك من خير للفقراء»**[2]. كل هذه العلاقة التي تحيل إلى الملكية تزول. وخلال ذلك فهذا الكلام ينتسخ بذاته مرة أخرى. فإذا أعطينا كل شيء للفقراء فلن يبقى فقراء.

إن ذلك كله عقائد وخصائص تنتسب إلى أول ظهور، حيث يكون الدين الجديد مقصوراً على الهم الوحيد، وعلى ما ينبغي أن يعتقد الإنسان أن خسرانه ما يزال ممكنا، وحيث تتوجه

---

(1) متى 48،12 و22،8. لوقا 9.،60 و62. متى 34،10.

(2) متى 34،6 و21،19.

هذه العقيدة إلى البشر الذين يمكن معهم إتمام العالم، والذين فرغوا من الاهتمام بالعالم. والجانب الأول هو هذا التجرد، وهذا التخلي، وهذا الاستبعاد لكل المصالح الجوهرية، وكل الروابط الخلقية في ظهور مركز للحقيقة، خاصية جوهرية تفقد أهميتها عندما يظهر وجود الحقيقة اليقيني. والأكيد أن الإنسان عندما يتحمل بداية هذه المعاناة في الخارج مستسلما، ويسلك والألم قد بلغ الحلقوم، فإنه يوجه طاقته الباطنة مع الوقت عندما يتقوى. ويوجه كذلك فاعلية عنيفة نحو الخارج.

وما يضاف إلى الموجب هو الإعلان عن مملكة الرب، وفيها بما هي مملكة محبة الرب يكون على الإنسان أن يرتحل، بحيث إنه يرتمي بصورة مباشرة في هذه الحقيقة. وقد تم التعبير عن هذه الحقيقة بأتم صراحة خالصة ومريعة، كما ورد على سبيل المثال في مفتتح ما يسمى بخطبة الجبل: «**منعمون أولئك الذين لهم قلب طاهر، ذلك أنهم سيرون الإله**». فمثل هذه الكلمات تنتسب إلى أعظم ما قيل أبداً. إنها آخر مركز لنسخ كل عقد خرافي، وكل انعدام حرية للإنسان. وإنه لمهم بحد لا يتناهى تقديم كتاب شعبي للشعب بفضل الترجمة اللوثرية للتوراة، حيث يمكن للوجدان والروح أن يجدا ما يرضيهما بصورة لامتناهية (ويقابل ذلك نقص كبير في البلاد الكاثوليكية). فهناك حيث ترجمت التوراة أصبحت موجودة أداة الحماية ضد كل عبودية للروح.

وبالنسبة إلى هذا السمو وحتى يتحقق في الإنسان. لم يتم التعبير عن أي وساطة، بل ما تم التعبير عنه هو هذا الوجود المباشر، وهذا الارتحال الذاتي إلى الحقيقة في مملكة الرب. إن العالم العقلي والروحي، مملكة الرب هي التي ينبغي أن تنتسب إلى الإنسان، والتأمل هو وحده الذي يضفي على الإنسان قيمة، ولكن ليس التأمل المجرد، وليس هذه النظرة أو تلك بل التأمل المطلق الذي يوجد أساسه في مملكة الرب. فحينئذ يتم الدخول أول مرة إلى القيمة اللامتناهية للجوانية. ففي لغة الروحنة، وفي هذه الأنغام النافذة التي تهز الروح وتخرجها من الجسد كهرمس عالم النفس وتقودها إلى وطن السرمدي خارج الزماني، سبق أن قيل «**جاهد أولاً للسمو إلى مملكة الرب وإلى عدالتها**»[1].

وفي هذا السمو والتجرد التام من كل شيء ومن كل ما يعد عظيماً في العالم، نجد في

---

(1) متى 33،6.

كل مكان حزن المسيح على غرق شعبه والإنسانية عامة. فالمسيح ظهر عندما كان الشعب اليهودي غارقاً فيها خلال الخطر الذي عانى منه إلى ذلك الحين في عبادته وما يزال يعاني وكان عليه في آن أن ييأس من الحقيقة الواقعة، ذلك أنه وصل إلى ملامسة إحدى كليات الإنسانية، إحداها التي لا يمكنه أن ينكرها، والتي هي مع ذلك ما تزال عديمة الروح تماما– وبعبارة وجيزة فقد ظهر خلال ضياع الشعب العادي. «**أشكرك أبي ورب السماء والأرض، أنك أخفيت ذلك عن الحكماء والحذاق وكشفته للقاصرين**»[1].

وحينئذ فأمر المدد القيامي هذا، وهذه السماء الإلهية الكلية لباطن الإنسان في تفكر محدد تؤدي إلى فروض خلقية هي استعمال ذلك الكلي في العلاقة والأوضاع الخاصة. لكن هذه الفروض لا تحتوي تارة إلا على دوائر محدودة. وهي تكون طورا بالنسبة إلى هذه الدرجة التي يتعلق الأمر فيها بالحقيقة المطلقة، ليست شيئاً ممتازا أو هي بعد كذلك موجودة في أديان أخرى وفي الدين اليهودي. وبصورة ملخصة، فإن هذه الفروض يوجد في مركزها فرض المحبة التي هي ليست حقاً، بل غايتها رفاه الآخر، ومن ثم فهي علاقة بالخصوصية. «**حبوا جيرانكم كما تحبون أنفسكم**». وفرض المحبة هذا بمعناه المجرد الأوسع لماصدقه متصوراً بوصفه محبة للإنسان عامة، يريد أن يكون محبة لكل البشر. لكنه بذلك يكون كائناً مجرداً جُعل لهذا الغرض. فالبشر الذين يمكن أن يحبهم الواحد والذين بإزائهم يكون الحب فعلياً، هم بعض الخواص. فالقلب الذي يريد أن يشمل كل البشر في ذاته، انبجاس خاو لتصور مجرد وهو نقيض الحب الفعلي.

إن الحب بمعناه المسيحي هو في المقام الأول الحب الخلقي إزاء الجار في علاقة خاصة يكون فيها معه، ولكنه، قبل كل شيء، ينبغي أن يكون علاقة السالف بالخالف والرابطة التي يتوحدان فيها. وهي هنا لا ينبغي أن تُفهم بمعنى أن كل واحدة من مشاغله الخاصة ينبغي أن تكون لها مصلحة وعلاقة حياة، وأن يكون الحب على هامشها، بل ينبغي أن تكون علاقة الحياة بمعنى منتخِب ومجرِد مركزها الذي يعيش فيه وكون مشغلها فيه. فعليهم أن يحبوا بعضهم البعض، ولا شيء دون ذلك. ومن ثم فليس لهم أدنى غاية خاصة، مثل الغايات الأسرية أو السياسية، أو أن يتحابوا من أجل هذه الغايات الخاصة. الحب هو بالأحرى

---

(1) متى 25،11.

الشخصية المجردة ووحدتها في وعيين حيث لا تبقى إمكانية للغايات الخاصة. وهنا أيضاً لا وجود لغاية موضوعية أخرى غير هذا الحب. إن هذا الحب غير التابع والذي جُعل مركزاً يكون من ثم في الغاية المحبة الإلهية السامية ذاتها.

لكن هذا الحب بما هو هذا الحب أيضاً، ما يزال أولاً حباً ليس له غاية موضوعية، ما يزال مخاصما للموجود، وهو موجه خاصة ضد الموجود اليهودي. فكل الأعمال التي يأمر بها الشرع حيث يضع البشر عادة قيمتهم من دون حب، حكم عليها بأنها فعل ميت والمسيح يعالج حتى يوم السبت.

وحينئذ فقد تتدخل في هذه العقائد كذلك مرحلة التحدد من خلال التعبير الصريح على النحو التالي: «**فلتشتاقوا إلى مملكة الرب، ولترتموا في أحضان الحقيقة**». وإذن فهذا ما هو مطلوب. ويظهر ذلك بوصفه بنحو ما عبارة ذاتية ما أُخذ الشخص بعين الاعتبار. وبحسب هذه العلاقة، فإن المسيح لا يتكلم بوصفه معلماً يقتصر على عرض نظرته الذاتية، معلماً يوجد منتوجه وفعله في الوعي، بل بوصفه نبيا، إنه ذلك الذي كان، مثل كون هذا المطلب مباشراً، يقول هذا مباشرة عن الإله، وهو الذي بتوسطه يقول الإله هذا الكلام.

إن حيازة حياة الروح هذه في الحقيقة، وكون ذلك من دون وساطة هو ما يعبر عنه هذا التعبير النبوي بالقول إن الإله هو الذي قال هذا. والأمر يتعلق بالحقيقة الإلهية المطلقة الموجودة في ذاتها ولذاتها، وتفعيل هذا التعبير يُعبر عنه بوصفه فعلاً إلهيا. إنه الوعي بالوحدة الحقيقية للإرادة الإلهية ومطابقتها لذلك. وفي هذا السمو لروحه وفي اليقين باتحاده مع الإله يقول المسيح «**يا امرأة غُفرت خطاياك**»[1]. إن المتكلم من خلاله هو هذه الجلالة الرهيبة التي يمكنها أن تجعل ما حصل لم يحصل ويقال: **فليقع كذا فيقع**.

لكن هذا الخطاب بشكله هو النبرة الرئيسية. وفيه نجد أن من يقول هذا هو جوهرياً وفي آن إنسان، إنه الإنسان الابن الذي يقولها، والذي يكون فيه هذا القول وهذا التفعيل لما هو موجود في ذاته ولذاته هذا التأثير الإلهي هو جوهرياً في إنسان ليس بوصفه أمراً متجاوزاً للإنساني، أمراً يحصل في شكل تجل خارجي، بل إن هذا الحضور الإلهي هو بالجوهر مماه للإنساني.

---

(1) لوقا 48،7.

يسمي المسيح نفسه ابن الإله وابن الإنسان. وهذا الكلام ينبغي أخذه بمعناه الحقيقي. والعرب يسمون بعضهم البعض أبناء قبيلة معينة. والمسيح ينتسب إلى الجنس البشري والجنس البشري هو قبيلته. والمسيح هو كذلك ابن الإله، والمعنى الحقيقي لهذه العبارة وحقيقة الفكرة وما كان المسيح بالنسبة إلى أمته والفكرة السامية للحقيقة التي فيه وفي أمته، يمكن أن نقول كذلك إنها بحاجة إلى التأويل: فكل أبناء الإنسان هم أبناء الإله، أو ينبغي أن يجعلوا أنفسهم أبناء الإله وما ماثل.

ولكن لما كانت عقيدة المسيح ليست لذاتها وحدها مجرد تصور، التصور الذي يخص الإحساس الباطن والوجدان، فإنه ينبغي استكمالها بواسطة عرض الفكرة الإلهية في حياتها ومصيرها. فمملكة الرب تلك بما هي مضمون العقيدة هي أولاً الفكرة التي ما تزال متصورة وكلية. لكنها بفضل الفرد تدخل في الواقع الفعلي، بحيث إن أولئك الذين ينبغي أن يصلوا إلى تلك المملكة، لا يمكن لهم ذلك إلا بفضل ذلك الفرد.

وأول أمر هو في المقام الأول التناسب المجرد بين الفعل والعمل، ومعاناة هذا المعلم لعقيدته نفسها، بحيث إنه يخصص لها حياته كلها فلا يخاف الموت، ويكون خلال موته قد نصر إيمانه. فأن يكون المسيح بالذات قد كان شهيد الحقيقة، أمر في علاقة ترابط وطيدة بمثل هذا النوع من الظهور. ولما كانت مأسسة مملكة الرب مع الدولة الموجودة التي أسست الدين على نحو وتحدد آخرين، في تناقض مطلق ومباشر معها، فإن المصير بعبارة إنسانية هو أن يكون شهيد الحرية في علاقة ترابط مع ذلك الظهور.

تلك هي المراحل الأساسية من الظهور الإنساني للمسيح. ولهذا المعلم أصدقاء يتحلقون من حوله. فالمسيح في حدود الطابع الثوري لتعاليمه شُكي به وحُكم عليه. وبذلك فهو قد ختم حقيقة العقيدة بالموت. لكن عدم التصديق بهذه القصة يذهب بعيدا كذلك. إنها شبيهة بقصة سقراط، ولكن على أرضية مختلفة. فسقراط أيضاً أوصل الجوانية إلى الوعي و«ملاكه» ليس شيئاً آخر. كما أنه قد علم أن الإنسان ينبغي ألا يتوقف عند حد السلطة العادية، بل عليه أن يصنع لنفسه قناعة شخصية حولها، وأن يعمل بمقتضى قناعته. إنهما يمثلان فردين متشابهين ومصيرين متماثلين. إن جوانية سقراط كانت جوانية معارضة لعقيدة شعبه الدينية معارضتها لدستوره، لذلك فهو قد أُعدم. وهو أيضاً مات من أجل

الحقيقة. والمسيح لم يعش في شعب آخر، وعقيدته لها بهذا المعنى لون آخر. لكن مملكة السماء وطهارة القلب تحتوي مع ذلك على عمق لا متناهي الكبر بالمقارنة مع جوانية سقراط. تلك هي القصة الخارجية للمسيح التي هي كذلك قصة الايمان، مثلها مثل قصة سقراط بالنسبة إلينا.

ولكن عودة الوعي بدأت مع موت المسيح. فموت المسيح هو المركز الذي يدور حوله الأمر كله. وفي رؤيته يكمن الفرق بين الرؤية الخارجية ورؤية الايمان، أعني التأمل بالروح انطلاقاً من روح الحرية، ومن الروح المقدس. وبحسب تلك المقارنة، فإن المسيح إنسان مثل سقراط. وهو معلم عاش في حياته فاضلا وأوصل إلى الوعي الإنساني ما هو حقيقي عامة، وما ينبغي أن يمثل الأساس بالنسبة إلى وعي الإنسان. لكن الملاحظة الأسمى هي أن المسيح قد أظهر طبيعة الإلهي. وهذا الوعي يتعكس على الأحكام المروية (مثل) أن الابن يعرف الأب إلخ.. وهي أحكام لها أولاً لذاتها كلية ما يمكن أن يجلبها التفسير إلى مجال الملاحظة العامة، لكنها تقدم رؤية للإيمان بفضل تفسير موت المسيح في حقيقتها. ذلك أن الايمان هو بالجوهر الوعي بالحقيقة المطلقة، حقيقة الإله ما هو في ذاته ولذاته. أما ما الإله في ذاته ولذاته فذلك أمر سبق فرأيناه: إنه هذا المجرى للحياة، هذا الثالوث حيث تقابل ذات الكلي ذاته ويبقى في ذلك مماهياً لذاته. والإله في وسط السرمدية هذا قد جعل ذاته مطابقة لذاته، وهو تمام مطابقتها لذاتها. إن الايمان يقتصر على الإحاطة والوعي بأن هذه الحقيقة الموجودة لذاتها وفي ذاتها تُحدس في المسيح خلال مجراها وأنها لا تتجلى إلا من خلاله.

وهذه النظرة هي أولاً الديني بما هو ديني، حيث يكون الإلهي ذاته مرحلة جوهرية. فعند الأصدقاء والمعارف الذين تعلموا عليه، كان هذا الحدس والتصور والإرادة مملكة جديدة «**سماء وأرضا جديدتين**»، عالماً جديداً موجوداً، وهذا الأمل وهذا اليقين به شرح حقيقة قلوبهم وغاص في قلوبهم.

والآن فالمعاناة وموت المسيح نسخت علاقة المسيح البشرية. وفي هذا الموت بالذات حصل الانتقال إلى الديني. ويتعلق الأمر هنا بمعنى رؤية هذا الموت ونوعه. فمن ناحية أولى هو موت طبيعي بسبب الظلم والكراهية والعنف الذي أنتجه، لكن الثابت بعد في القلوب والوجدانات هو أن الأمر لا يتعلق بالأخلاق عامة وبفكر الذات وإرادتها في ذاتها

وخارجها، بل المهم هو علاقة لامتناهية بالإله، بالإله الحاضر بيقين في مملكة الرب، وهي ترضية ليست في الأخلاق ولا في العادات أو في الضمير، بل هي ترضية لا يوجد شيء أسمى منها خارجها- علاقة مطلقة بالإله ذاته.

وكل ضروب الإشباع الأخرى تتضمن أنها بمقتضى أي خاصية أخرى من نوع تابع، بحيث تكون العلاقة بالإله تحرفاً أو ابتعاداً، فلا يبقى بحق أي موجود قائما. فالخاصية الأساسية في مملكة الرب هذه هي حضور الإله، بحيث إن أعضاء هذه المملكة ليسوا مأمورين فحسب بمحبة البشر، بل هم مأمورون بالوعي أن الإله هو المحبة.

وهاهنا بالذات فقد قيل إن الإله حاضر، وإن حضوره ذلك ينبغي أن يكون إحساساً حقيقياً وأنفة. فمملكة الرب وحضور الرب هو هذه الخاصية. وإلى هذا ينتسب اليقين بحضور الإله. ولما كان ذلك حاجة وإحساساً من ناحية أولى، فإن الذات ينبغي من ناحية ثانية كذلك أن تميز ذاتها عن ذلك، وأن تميز من ذاتها هذا الحضور الإلهي، ولكن على نحو يجعل حضور الإله هذا يقينيا. وهذا اليقين لا يمكن أن يكون حاضراً هنا على نحو الظهور الحسي.

إن الفكرة السرمدية هي خاصية الذاتية بما هي فعلية. وهي مختلفة عن مجرد الفكرة، لكونها تقبل الظهور المباشر. ثم إن الإيمان من ناحية ثانية، الإيمان الذي ينتجه ألم العالم ويستند إلى شهادة الروح، هو الذي يشرح حياة المسيح. فالعقيدة ومعجزتها يتم تصورهما وفهمهما في شهادة الإيمان هذه.

إن قصة المسيح قد قصها كذلك أولئك الذين كان الروح قد فاض عليهم بعد. فالمعجزات رأتها هذه الأوراح وقصتها وموت المسيح كان مفهوماً بحق من قبلهم، وأن الإله قد تجلى في المسيح ووحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية. وإذن فالموت هو عقبة الاختبار بنحو في ما يضمنه الإيمان، إذ هنا جوهرياً يتبين فهم ظهور المسيح. فحينئذ يكون الموت له في المقام الأول معنى أن المسيح كان الإله الإنسان، الإله الذي له في آن الطبيعة الإنسانية، بل الطبيعة الإنسانية بما في ذلك الموت. فنصيب التناهي الإنساني أن يموت الإنسان، والموت هو من ثم البرهان الأسمى على الإنسانية، على التناهي المطلق. وفي الحقيقة، فإن المسيح قد مات ميتة المجرمين الأشد، وليس مجرد الموت الطبيعي، بل في الحقيقة ميتة العار والفضيحة على الصليب: فقد

بلغت الإنسانية فيه أقصى نقطة يمكن أن تظهر عليها.

وعلينا أن نثير في هذا الموت أولاً خاصية خاصة، أعني بالذات الجانب الخصامي بحسب ما يظهر في الخارج. والأمر هنا لا يتعلق بإيصال التضحية بالإرادة الطبيعية إلى الحدس فحسب، بل بجعل كل خصوصية وكل المصالح وكل الغايات التي يمكن أن تتوجه إليها الإرادة الطبيعية وكل أمر عظيم وكل أمر معتبر في العالم بجعلها تغرق جميعها من ثم في قبر الروح. ذلك هو العنصر الثوري الذي بفضله يُضفى على العالم شكل مغاير تماماً. لكن نسخ الإرادة الطبيعية فيه هو في آن تصعيد هذه الغيرية المتناهية. فالغيرية لها على التعين، بالإضافة إلى الطبعانية المباشرة، كذلك محتوى واسع وخاصية أخرى. فوجود الذات ينتسب إليه جوهرياً أن يكون للغير كذلك، والذاتية ليست لذاتها فسحب، بل هي كذلك في تصور الآخر، وهي توجد وتعتبر وتكون موضوعية بقدر ما تعلم كيف تجعل نفسها ذات قيمة عند الغير. فقيمتها هي تصور الآخر وتستند إلى المقارنة مع ما تعتبره هي وما يعد عندها وجوداً في الذات.

وحينئذ فموت المسيح، فضلاً عن كونه بالإضافة إلى أنه موت طبيعي، هو كذلك موت المجرمين وأقل موت تكريماً لأنه كان بالصلب، فإن الإهانة في ذلك ليست طبيعية فحسب، بل هي كذلك مدنية وعار دنيوي. لكن الصليب صُعّد. فما كان الأدنى في التصور وما جعلته الدولة مهينا، انقلب إلى الأسمى. إن الموت أمر طبيعي. فكل إنسان لا بد مائت. ولكن بما أن الإهانة تحولت إلى التكريم الأسمى، فإن كل روابط العيش المشترك بين البشر هوجمت في أساسها وزلزلت فانحلت. فعندما يكون الصليب قد رفع إلى منزلة العلم، وفي الحقيقة إلى منزلة العلم الذي مضمونه الإيجابي هو في آن مملكة الرب، فإن الاستعداد الفكري الباطن في أعمق أسسه قد نزع عن الحياة المدنية والسياسية وأزيح أساسهما المددي، بحيث إن كل البناء لم يبق له أدنى وجود فعلي، بل بات ظهوراً خاوياً ينهدم منفجرا في الحين، بحيث إنهما لن يبقيا في ذاتهما، بل ينبغي أن يظهر ذلك في الوجود العيني.

إن العنف القيصري من ناحيته قد أهان كل شيء له الاحترام والكرامة بين البشر. فحياة أي فرد تقع تحت تحكم القيصر تحكمه الذي لا يحده شيء داخلياً أو خارجياً. وفضلاً عن الحياة كانت كل فضيلة وكل كرامة وكل سن وكل منزلة وكل جنس وكل شيء أهين شيئاً

فشيئاً. وعبد القيصر كان بعده صاحب أسمى قوة، أو قد يكون له أكثر قوة منه هو ذاته. ومجلس الشيوع لطخ نفسه بالعار كذلك كما لطخه به القيصر. وبذلك فكرامة السلطة الدنيوية وجلالها مثل كل فضيلة وقانون والجدارة بالكرامة التي للمؤسسات والعلاقة وجلال كل شيء له قيمة بالنسبة إلى العالم قد وضع في القذارة. وهكذا فحاكم الأرض الدنيوي جعل الأسمى أكثر ما يتوجس منه وقلب رأساً على عقب التأمل الباطن، بحيث إن ما في باطن الدين الجديد الذي جعل من ناحيته أكثر ما يتوجس منه أسمى الأشياء ورفعه إلى منزلة العلم ولا شيء يعارضه. فكل أمر ثابت وكل خلقي له قيمة في الرأي وله قوة سلطة هُدم، ولم يبق مما هو قائم، مما توجه ضده الدين الجديد إلا العنف الخارجي تام البرودة، إلا الموت الذي يشعر بالحياة فاقدة الكرامة شعوراً لا متناهياً في باطنه، الحياة التي أصبحت الآن وبإطلاق لا تخشى شيئاً.

وحينئذ برزت كذلك خاصية أخرى إضافية. فالإله مات. الإله ميت– إن هذه الفكرة، هي الفكرة الأكثر إخافة، وهي أن كل سرمدي وكل حقيقي ليس موجوداً، وأن النفي موجود حتى في الإله، وذلك هو الألم الأسمى، والإحساس بفقدان الحماية التام، والتخلي عن كل ما هو سام مرتبط به. لكن مجرى الأمور لم يتوقف عند هذا الحد، بل إننا الآن نرى العكس يحصل، فالإله، على التعيين، يحفظ ذاته في هذا المجرى، وهذا المجرى ليس إلا موت الموت. ذلك أن الإله انبعث من جديد حيا: ومن ثم فهو قد التفت إلى العكس[1]. إن الانبعاث ينتسب كذلك وبالجوهر إلى الإيمان: فالمسيح لم يظهر إلا للحواريين، بعد انبعاثه. وهذا ليس تاريخاً خارجياً للفكر، بل إن هذا الظهور لا يوجد إلا للإيمان. وبعد الانبعاث تلاه تصعيد المسيح ونصر السمو إلى الجلوس على يمين الإله. وتتضمن هذه القصة، التي في هذا الوعي، تفسير طبيعة المسيح الإلهية ذاتها. وعندما نحيط في الدائرة الأولى بالإله في

(1) ذلك هو انبعاث المسيح ومعراجه. وكما أنه إلى حد الآن كل شيء حدث فوصل إلى الظهور على نحو فعلي بالنسبة إلى الوعي المباشر فكذلك هذا السمو أيضاً. «لا تترك صالحيك في القبر ولا تترك قديسك يتعفن» فبالنسبة إلى الحدس يوجد كذلك موت الموت هذا أي الظهور على القبر والنصر على السلبي وهذا المعراج. لكن الظهور على السلبي ليس خروجا من الطبيعة الإنسانية بل هو ضمانتها الأسمى حتى في الموت والحب الأسمى. فالروح لا يكون روحاً إلا بوصفه نفي النفي هذا الذي يحتوي في ذاته هذا النفي ذاته. ومن ثم فعندما يجلس إلى يمين الأب فإنه في هذا الإسماء للطبيعة الإنسانية وكرامتها وتماهيها مع الإلهي إلى الأسمى يظهر في عين الروح.(مستخرج من كراسات هيجل بخط يده لسنة 1821).

الفكرة الخالصة حينها تصل البداية في هذه الدائرة الثانية، مع المباشرة بالنسبة إلى الحدس، وبالنسبة إلى التصور الحسي. وحينئذ فالعملية تتمثل في أن الفردية المتعينة المباشرة قد نُسخت كالحال في الدائرة الأولى، فينتهي انغلاق الإله وينسخ طابعه المباشر الأول، بما هو كلية مجردة هو بمقتضاها جوهر الجوهر فيحصل هنا والآن كذلك وينسخ تجريد الإنسانية والطابع المباشر للفردية المتعينة الموجودة، ويحصل ذلك بواسطة الموت. لكن موت المسيح هو موت هذا الموت نفسه: إنه نفي النفي. ونفس المجرى وعملية تفسير الإله رأيناه في مملكة الأب، لكنه هنا في حدود كونه موضوع الوعي. ذلك أن غريزة حدس الطبيعة الإلهية كانت موجودة.

وعلينا أخيراً أن نواصل إثارة هذه المرحلة في موت المسيح، المرحلة المتمثلة في أن الإله هو الذي قتل الموت، لكون الموت صدر عنه، ومن ثم فإن التناهي والبشرية والحط الذي وضع للمسيح بوصفه أجنبيا عمن هو الإله بإطلاق: وبذلك يتبين أن التناهي غريب عنه، وأنه قد أخذ من الغير، وهذا الغير هو البشر الذين يعارضون العملية الإلهية. فالمسيح أخذ تناهيهم، هذا التناهي في كل أشكاله التي هي الشر في أقصى ذروتها. وهذه الإنسانية التي هي وجه من الحياة الإلهية هي الآن أجنبية ولا تتحدد بوصفها منتسبة إلى الإله. لكن هذا التناهي في وجوده لذاته، بالمقابل مع الإله، هو الشر، وهو شيء غريب عنه، لكنه أخذه لكي يقتله بواسطة موته. والموت المهين بإطلاق بماهو توحيد مهول لهذا الحد الأقصى المطلق، هو في هذا المضمار وفي آن الحب اللامتناهي. والحب اللامتناهي يتمثل في أن الإله يضع نفسه مماهياً لما هو غريب عنه حتى يقتله. تلك هي دلالة موت المسيح. فالمسيح حمل أخطاء العالم، وذلك يعني أنه صالح الإله معه.

ومثلما أن هذا الموت هو إضفاء التناهي الأسمى فهو في آن نسخ للتناهي الطبيعي، تناهي الوجود المباشر والاغتراب في الوجود الخارجي، وهو حل للقيود. وهذا النسخ للطبيعي ينبغي تصوره جوهرياً في الروحي، بأنه هو حركة الروح في ذاته، وأنه يقتل في ذاته ما هو طبيعي، وأنه التجرد عن الإرادة المباشرة والوعي المباشر، وكونه غارقاً في ذاته، وألا يأخذ من هذه الحفرة إلا خاصيته وجوهره الحقيقي وكليته المطلقة. فما هو ذو اعتبار لديه وما له قيمة ليس له ذلك إلا بهذا النسخ لوجوده الطبيعي وإرادته. إن المعاناة والألم من هذا الموت معاناة وألم ما يتضمنه وسط مصالحة الروح هذا مع ذاته، ومع ما هو في ذاته، هذا الوجه السلبي

الذي يناسب الروح بما هو روح، والذي هو تحول باطني وتغير. ولكن هذه الدلالة العينية هنا لم يعرض فيها الموت. إنه متصور بوصفه موتاً طبيعياً. فذلك النفي لايقبل أي إمكانية لعرض مغاير في الفكرة الإلهية. وعندما يُعرض تاريخ الروح السرمدي عرضاً خارجياً في الطبيعي، فإن الشر يمكنه أن يجعل واقعاً ما يوجد في الفكرة الإلهية، ولا يكون فيه طبيعياً إلا الكيفية، وكذلك العكس لا يختلف عن الموت الطبيعي إلا بكيفية الموت الطبيعي. والفكرة الإلهية لا يمكنها أن تتقدم إلا إلى حد خاصية الطبيعي هذه. لكن هذا الموت رغم كونه طبيعياً، فإنه موت الإله. وبذلك فهو كاف بالنسبة إليها، إذ هو التاريخ المطلق للفكرة الإلهية، أي ما حصل في ذاته وما يحصل ويعرض بصورة سرمدية.

فكون الفرد الإنساني يعمل شيئاً ويقدر عليه ويتمه، أمر ينتسب إلى أن الأمر في مفهومه يحصل بهذه الصورة. وكون هذا المجرم المعين، على سبيل المثال، يمكن أن يعاقبه القاضي، وكون هذا العقاب هو تحقيق القانون ومصالحته، فذلك لا يعمله القاضي ولا المجرم بفضل معاناته العقاب بوصفها حادثة خاصية خاصة، بل ذلك هو طبيعة الأمر نفسه وضرورة المفهوم. وهكذا فهذا المجرى ماثل أمامنا بكيفيتين: الأولى هي مثوله في الفكر في تصور القانون وفي المفهوم. والثانية هي مثوله في الحالات الجزئية. وهو في هذه الحالة الخاصة هذا المجرى، لأن طبيعة الأمر هي ما يلي: فمن دون طبيعة الأمر نفسه، وضرورة المفهوم ما كان الأمر ليكون عمل القاضي، ولا معاناة المجرم والعقاب ومصالحة القانون. العلة والقيام المددي هما طبيعة الأمر نفسه.

والآن فالأمر يجري كذلك مع ذلك الرضا بالنسبة إلينا، أعني أن ما يؤسسه هو حصول ذلك الرضا في ذاته ولذاته: لم يقدم غريب أضحية ولم يعاقب آخر حتى يحصل العقاب. وينبغي لكل واحد انطلاقاً من ذاتيته الخاصة به ومن ذنبه، أن يكون وجوده وإنجازه ما ينبغي أن يكون. لكن ما هو لذاته كذلك، لا ينبغي أن يكون شيئاً عرضياً وتحكمياً، بل ينبغي أن يكون شيئاً حقيقياً. وإذن فإذا حقق الإنسان في ذاته هذا التحول والتخلي عن الإرادة الطبيعية، وكان ذلك في المحبة، فإنه يكون الأمر نفسه في ذاته ولذاته. فيقينه الذاتي وإحساسه حقيقة، إنه حقيقة الروح وطبيعته. وأساس الخلاص هو إذن تلك القصة. ذلك أنها هي الأمر نفسه في ذاته ولذاته. إنها ليست فعلاً وحصولاً عرضياً وخاصاً، بل هي حقيقة مطلقة التمام. ما

يضمن أنها الحقيقة هو الحدس الذي تمدنا به تلك القصة، والتي يمسك فيها الشخص العيني، جدارة المسيح. إنها ليست قصة شخص معين، بل هي قصة الإله الذي حققها، أعني أنها الحدس بأنها القصة الكلية الموجودة في ذاتها ولذاتها.

وتوجد أشكال أخرى على سبيل المثال الموت للتضحية الذي يرتبط به التصور الزائف، بأن الإله طاغية يتوق للأضاحي، وأنه يغير ذاته بحسب ما يقال ويعدلها بمقتضاه. والتضحية تعني نسخ الطبعانية الغيرية. كما يعني أن المسيح قد مات من أجل الجميع، وهذه ليست قصة جزئية، بل هي قصة إلهية وسرمدية، كما تعني أيضاً أن البشر كلهم ماتوا فيه. ففي طبيعة الإله، يكون هذا ذاته **أحد مراحله**. إنه الإله ذاته وقد تقدم. فالإله لا يمكنه أن يرضى بوساطة غيره، بل هو لا يرضى إلا بذاته. وهذا الموت هو المحبة عينها، وقد وضعت بوصفها مرحلة من الإله. وهذا الموت هو محقق المصالحة. ففيه يُحدس الحب المطلق. إنه التماهي بين الإلهي والإنساني، فيكون الإله لدى ذاته خلال وجوده في المتناهي. وهذا التناهي في الموت ذاته خاصية الإله. فالإله بفضل الموت صالح العالم، وصالحه مع ذاته مصالحة سرمدية. وعودة الإله هذه من الاغتراب هي عودته إلى ذاته. ولذلك فهو روح، وبالتالي فهذا الأمر الثالث، هو كون المسيح قد انبعث. وبذلك فالنفي تم الظهور عليه، ونفي النفي هو إذن مرحلة من مراحل الطبيعة الإلهية.

إن معانة الألم والموت بهذا المعنى تعارض عقيدة نسبة مسؤولية الفعل الخلقية لصاحبه، حيث يكون على كل فرد أن يتحمل مسؤولية فعله، وأن يتحمل كل فاعل مسؤولية أفعاله. فمصير المسيح يبدو مناقضاً لتحميل مسؤولية الفعل لصاحبه هذا. لكن ذلك لا يصح إلا في مجال التناهي، حيث تكون كل ذات شخصاً عينياً، لكنها لا تصح في مجال الروح الحر. ففي مجال التناهي تكون الخاصية متمثلة في أن كل شخص يبقى ماهو، وإذا فعل شراً فإنه شرير: فيكون الشر فيه كيفيته الذاتية. لكن حتى في الأخلاق، وأثر من ذلك في دائرة الدين، يكون الروح عالماً بنفسه حراً، وبأنه إيجابي في ذاته، بحيث إن هذا القيد فيه هو القيد الذي يذهب إلى حد الشر فيُعتبر عدما بالنسبة إلى لاتناهي الروح. فالروح يمكن أن يجعل ما حصل لم يحصل. ولا ريب أن العمل يبقى في الذكر، لكن الروح يمحوه. وإذن فنسبة مسؤولية الفعل لصاحبه لا تصل إلى هذه الدائرة. فما مات في موت المسيح بالنسبة إلى وعي الروح هو تناهي

الإنسان. وموت الطبيعي هذا له على هذا النحو دلالة كلية، هي أن التناهي والشر قد أعدما. وبذلك فالعالم قد تمت مصالحته، والعالم بفضل هذا الموت ألغى الشر من ذاته. وفي الفهم الحقيقي للموت تبرز على هذا النحو علاقة الذات بما هي ذات. إن التأمل الخالص، التاريخ، يتوقف عند هذا الحد، إذ إن الذات يجرفها المجرى. فهي تحس بألم الشر واغترابه الذاتي الذي تحمله المسيح عندما أُعلن إلى البشرية لكنه أفناه بفضل موته.

ولما كان المضمون هو كذلك متصرفاً هذا التصرف، فإنه مضمون الجانب الديني. وهنا تبدأ نشأة الأمة. إن هذا المضمون هو نفس ما سمي فيض الروح القدس، إنه الروح الذي جلى ذلك. فالعلاقة الموصلة إلى الإنسان الخالص تغيرت إلى علاقة، تغيرت انطلاقاً من الروح وتحولت، بحيث إن طبيعة الإلهي انفتحت فيه، وإن هذه الحقيقة حفظت مباشرة اليقين بحسب كيفية الظهور.

وإذن فهاهنا ينال من يعتبر في المقام الأول معلم الحقيقة أو صديقها أو شهيدها محلاً مغايراً تمام المغايرة. وإلى حد الآن لم توضع بعد إلا البداية التي بلغت بفضل الروح مرتبة النتيجة والنهاية والحقيقة. فموت المسيح هو، من ناحية أولى، موت إنسان وصديق قُتل بواسطة العنف إلخ... لكن هذا الموت هو الذي يُرى روحياً، بل وحتى مقدساً ومركزاً للمصالحة.

إن حدس طبيعة الروح على نحو حسي والحصول على اشباع حاجة الروح ماثلاً أمامنا، ذلك هو إذن الأمر الوحيد بعد موت المسيح الذي فتح (قائمة) أصدقائه. وبالتالي فهذه القناعة التي يمكن أن تكون قد كانت لهم في حياته، لم تكن بعد الحقيقة الصحيحة، بل إن الحقيقة الصحيحة ليست إلا الروح. فقبل موته كان المسيح بالنسبة إليهم فرداً محسوساً. والفهم النهائي أعطاه إياهم الروح، فهم ما قال المسيح، من أنه يقودهم في كل حقيقة. **«لن تكون الحقيقة حقيقة فعلاً إلا التي يقودكم فيها الروح»**.

وبذلك، فهذا الموت تحدد بحسب هذا الجانب بوصفه الموت الذي هو الانتقال إلى الربوبية والإرباب. لكنه الموت الذي ليس هو إلا استئناف الربوبية الأصلية. إن الموت السلبي هو الوسيط لوضع السمو الأصلي متحققاً. بذلك تتعلق قصة الانبعاث وسمو المسيح إلى الجلوس إلى يمين الرب، حيث يصبح للقصة رؤية روحية.

وإذن فقد حصل بذلك أن حصل لهذه الأمة الصغيرة اليقين بأن: الإله قد ظهر بما هو

إنسان. وإنسانية الإله هذه وفي الحقيقة أكثر كيفياتها تجريداً هي التبعية الأسمى وآخر درجات الضعف ودرجة الإجرام هي بالذات الموت الطبيعي. «**الإله ذاته مات**» ذلك ما تقوله تلك الترنيمة اللوثرية[1]، ويعبر الوعي عن أن الإنساني والمتناهي والإجرامي والضعف والسلبي وجه إلهي موجود في الإله نفسه، وأن الغيرية والمتناهي والسلبي ليست أموراً توجد خارج الإله، باعتبارها غيرية لا تحول دون وحدة الإله. ومعلوم أن الغيرية والنفي وجهان من الطبيعة الإلهية ذاتها. وهنا تكمن المعرفة الأسمى بطبيعة فكرة الروح.

وعلى هذا النحو ينقلب هذا النفي الخارجي إلى الباطن. فللموت من ناحية أولى هذا المعنى وهذه الدلالة بأن الإنسان قد حُذف، وأن سيادة الإلهي برزت من جديد. لكن الموت هو ذاته كذلك في آن النفي، تلك الذروة الأسمى ذروة ما تعرض له الإنسان بما هو وجود طبيعي، ومن ثم بالذات ما تعرض له الإله نفسه.

إن في هذه القصة كلها وصول الإنسان إلى الوعي – وتلك هي الحقيقة التي وصل إليها – بأن فكرة الإله حاصلة على اليقين بأن الإنساني هو إله مباشرة وحاضر وموجود في الحقيقة، بحيث إن في هذه القصة كما يراها الروح نفسه نجد فيها عرضاً لعملية الإنسان والروح ما هما: ففي ذاته الإله قد مات – وبهذه الوساطة يمحى الإنساني، ويعود الوجود من ناحية ثانية في ذاته إلى ذاته ولا يوجد الروح إلا حينئذ.

إن وعي الأمة وعيها الذي ينقلنا بهذه الصورة من مجرد الإنسان إلى الإنسان الإله – إلى الحدس والوعي واليقين بالوحدة والاتحاد بين طبيعة الإله وطبيعة الإنسان – ذلك هو ما به تبدأ الأمة، وما تتقوم به الحقيقة التي تؤسس الأمة.

ثم إن ذلك هو تفسير المصالحة وأن الإله متصالح مع العالم، أو بالأحرى أن الإله تبين بوصفه متصالحاً مع العالم، وأن الإنساني بالذات ليس غريباً عنه، بل إن هذه الغيرية وتمييز الذات والتناهي كما عُبر عن ذلك، هي مرحلة منه، لكن هي بإطلاق مرحلة إلى زوال. لكن الإله أظهر للأمة هذا الوجه منه وتجلى لها.

تلك هي قصة ظهور الإله بالنسبة إلى الأمة. وهذه القصة هي القصة الإلهية وهي ما به وصلت الأمة إلى الوعي بالحقيقة. وانطلاقاً منها يكون الوعي والعمل بأن الإله ثالوث.

---

(1) يوحنا رست 1607– 1667 «آه أيها الحزن آه يا ألم القلب» الفقرة الثانية

والمصالحة التي وقع الإيمان بها في المسيح، ليس لها من معنى، إذا لم يُعلم الإله بوصفه ثالوثا، ولم يعرف بأنه موجود، ولكن بوصفه آخر كذلك، وكونه المميز لذاته، بحيث إن هذا الآخر هو الإله نفسه، وله في ذاته الطبيعة الإلهية، وأن هذا الفرق والغيرية يُنسخان، وأن هذه العودة وهذا الحب هو الروح.

إن هذا الوعي يحتوي على أن العقد ليس علاقة بأمر مغاير، بل هو علاقة بالإله نفسه. وتلك هي الوجوه التي يتعلق بها الأمر هنا، أمر أن الإنسان قد وصل إلى الوعي بأن القصة السرمدية والحركة السرمدية هي الإله ذاته.

ذلك هو عرض الفكرة الثانية عرضها هذا بوصفها فكرة حاصلة في الظهور وكيف أصبحت الفكرة السرمدية بالنسبة إلى يقين الإنسان المباشر، أعني كيف ظهرت. أما كونها تصبح يقينا بالنسبة إلى الإنسان، فذلك يقين حسي بالضرورة، لكنه في آن يتجاوز ذلك إلى الوعي الروحي كما ينقلب أيضاً إلى الحسية المباشرة، وانقلابه يكون على نحو يجعل الواحد يرى حركةَ تاريخ الإله، والحياة، والإله نفسه.

III - الفكرة في وسط الأمة:
مملكة الروح

كان الأمر الأول هو هذا الموقف بالنسبة إلى الوعي. وكان الأمر الثاني هو ما أعطانا هذا الموقف، ما هو موجود بالنسبة إلى الأمة. والأمر الثالث هو الانتقال إلى (الكلام في) الأمة ذاتها.

إن هذه الدائرة الثالثة هي الفكرة في خاصيتها بما هي عين فردة، لكن من حيث هي عرض فحسب، عرض العين الفرد الواحدة، عين الإلهي، عين الكلي، العين الفرد كما هي في ذاتها ولذاتها. وبذلك فجميعها واحد. والمرة الواحدة هي كل المرات في ذاتها بمقتضى المفهوم، خاصية بسيطة. لكن العين الفرد هي ما لذاته هذا التخلص من المراحل المختلفة نحو المباشرة والقيام بالذات، هي المستثنية، العين الفرد هي بالذات هذه العين الفرد الحسية في آن.

إن العين الفرد بما هي مستثنية لما عداها هي بالنسبة إلى الغير مباشرة وهي العودة من الآخر إلى ذاتها. فالعين الفرد التي للفكرة الإلهية، الفكرة الإلهية بما هي إنسان معين لم تتم إلا في الوجود الفعلي، وذلك أولاً لأن لها قبالتها الكثرة من الأعيان الفردة، وهذه الأعيان الفردة الكثيرة أعيدت إلى وحدة الروح، إلى الأمة، وفيها تكون حقيقة فعلية ووعياً كلياً بالذات.

ولما كان الانتقال المحدد تكويناً للفكرة لتصل إلى الحضور الحسي، فإنه يتبين في ذلك بالذات دين الروح المتميز، وأن كل المراحل تطورت لتصل إلى أقصى تحدد وتمام. فالروح وصل هو أيضاً إلى التقابل الأقصى مع ذاته بوصفه متيقنا من ذاته. ولذلك فهو لا يخشى شيئاً، بما في ذلك الحاضر الحسي. إن جبن التجريد الفكري هو الخوف على نحو رهباني من الحاضر الحسي، لكن التجريد الحديث يتصف بالتفضيل الذي يعاف مرحلة الحاضر الحسي.

وحينئذ فقد وُضع المطلوب بأن الفرد في الأمة عليه أن يجل الفكرة الإلهية على نحو العين الفردية، وأن يتملكها. وبالنسبة إلى الوجدان اللطيف والمحب، المرأة، فإن ذلك أمر يسير.

لكن الجانب الآخر، الرجل، هو بالذات أن الذات يحصل لها فرض المحبة هذا، وهي في حال الحرية اللامتناهية وقد أحاطت بالمدد القيامي لوعيها بالذات بالنسبة إلى المفهوم القائم بذاته، وبالتالي فإن هذه الدعوى شديدة بما لا يتناهى بالنسبة إليه. فضد هذا التوحيد، إجلال شخص حسي بوصفه إلها تثير حرية الذات لديه. والشرقي لا يمانع في ذلك، إذ إن ذلك ليس بشيء بالنسبة إلى من هو مهين في ذاته أن يهين نفسه، أعني دون وعي بالحرية اللامتناهية فيه. لكن هذا الحب هنا، وهذا الاعتراف هو بالذات النقيض. وتلك هي المعجزة التي هي حينئذ وبالذات الروح نفسه.

لذلك فهذه الدائرة هي مملكة الروح، ومفادها أن الفرد له بذاته قيمة لامتناهية، وأنه يعلم أن حرية مطلقة، وأنه يملك في ذاته المتانة الأشد، وأنه في آن يتخلى عن هذه المتانة فيحفظ ذاته بإطلاق في الغير: فالمحبة تصالح كل شيء بما في ذلك التناقض المطلق.

إن حدس هذا الدين يقتضي الحط من قدر كل موجود، من قدر كل ما له قيمة عادة. إنها المثالية التامة التي تتوجه إلى سلطان العالم توجها خصاميا. وفي هذه العين الفردة، وهذا الفرد الموجود والمباشر، الفرد الذي ظهرت فيه الفكرة الإلهية يضمحل كل الواقع الفعلي، بحيث إنه هو الحاضر الحسي الوحيد الذي له قيمة. وهذه العين الفردة، تُعتبر من ثم كلية بإطلاق. كما أن الحب العادي نجد فيه هذا التجريد اللامتناهي من كل واقع فعلي، والذات المُحبة تضع كل ما يشبعها في فرد عين، لكن هذا الإشباع ما يزال منتسباً عامة إلى التشخص، تشخص العرضية والإحساس، التشخص الذي يتقابل مع الكلي، ويريد أن يصبح موضوعياً على هذا النحو.

أما هذه العين الفردة التي أريد فيها الفكرة الإلهية، فإنها كلية بإطلاق. ولهذه العلة فهي في آن فاقدة للحسي، وهي تسعى قدما بذاتها إلى التاريخ الماضي. فهذه الكيفية الحسية ينبغي أن تختفي، وأن تصعد إلى فضاء التصور. وثقافة الأمة لها المضمون الذي مفاده أن الشكل الحسي قد آل إلى وسط روحي. إن كيفية هذا التطهير من الوجود المباشر تحفظ الحسي، بأن تجعله يزول، وذلك هو السلب كما هي موضوعة وكما تظهر في «الهذية» الحسية بما هي «هذية» حسية. وهذا الحدس لا يعطى إلا في العين الفردة، إنها ليست إرثا ولا تقبل أي تجديد مثل ظهور المدد القيامي في اللاما. فلا يمكنها أن توجد على هذا النحو، ذلك أن الظهور

الحسي بما هو «هذا» (المعين المشار إليه) هو بمقتضى طبيعته مؤقت، وينبغي أن يتروحن، وهو بالتالي جوهرياً أمر قد كان وسيرفع إلى أرضية التصور.

ويمكن أن يوجد موقف يبقى فيه المرء ابنا، ويبقى في ظهوره. مثال ذلك في الكاثوليكية حيث تكون القوة المصالحة لابن مريم لا توجد إلا في الكنيسة بما هي تراتب سلطة وليس في الأمة. أما هنا، فالأمر الثاني لم يبق في خاصية الفكرة، في التصور لكأنه قد روحن. أو أن الروحي سيصبح معلوماً بوصفه موضوعياً كذلك، بل حصراً على هذا النحو الذاتي كما يكون الحاضر الحسي، الكنيسة ويحيا في الموروث التقليدي. إن الروح هو شكل الواقع الفعلي هذا، وبنحو ما فهو ثالث الأقانيم.

إن الحاضر الحسي يمكن أن يتكرر إنتاجه بالنسبة إلى الروح الذي هو مفتقر إليه بصورة متواصلة في صور ليست في الحقيقة بوصفها أعمالاً فنية، بل بوصفها صورا فاعلة للمعجزات، وخاصة بوجودها الحسي. وإذن فليس بدن المسيح وجسده وحده هو الذي يستطيع إشباع الحاجة الحسية، بل حسية حضوره الجسدي عامة، والصليب، والأماكن التي تنقل بينها. ومن هنا تأتي بقايا الآثار المحفوظة من المسيح إلخ...ولا ينقص الحاجة إلى هذا الحضور مثل هذه الوسائط. لكن الأمة الروحية هي الحاضر المباشر الآن، الحاضر المتواصل. ثم إن التصور الحسي يدمج الماضي، إنه مرحلة وحيدة البعد، بالنسبة إلى التصور– والحاضر يحتوي في ذاته مرحلتين منه الماضي والمستقبل. وبذلك فالتصور الحسي يتضمن عودة المثيل متمما له. لكن العودة الجوهرية المطلقة هي الالتفات من الأعيان إلى الأذهان من الخارج إلى الباطن، إنه مُعَزٍّ لا يمكن أن يحصل إلا بعد أن تكون القصة الحسية بما هي مباشرة قد انقضت.

وهذا هو بيت القصيد في تربية الأمة، أو هو الأمر الثالث، إنه الروح. إنه الانتقال من الخارج والظهور إلى الباطن. وما يتعلق به الأمر بالنسبة إلى الروح هو يقين الذات من الجوهرية اللامتناهية واللامحسوسة في ذاته نفسها– أن يعلم بلا نهاية، وأن يكون خالداً وعالماً بأنه (غير مائت) خالد لا يموت.

إن الارتداد على الوعي الباطن بالذات، الوعي الذي يتضمنه هذا التحول ليس التحول الرواقي الذي يستمد قيمته من التفكير بواسطة قوة روحه الذاتي والذي يطلب حقيقة الفكر الواقعية في العالم، في الطبيعة، في الأشياء الطبيعية، وفي رؤيتها، والذي هو من ثم ألم لامتناه،

وفي آن يقف من الدنيوي في علاقة إيجابية مطلقة،- بل إنه ذلك الوعي بالذات الذي تغترب خصوصيته وأنانيته بصورة لامتناهية، والذي له قيمة لامتناهية لا يستمدها إلا من ذلك الحب الذي يوجد في الألم اللامتناهي الذي يصدر عنه. فقد تم التخلص من كل مباشرة قد يكون للإنسان فيها قيمة، والوساطة وحدها هي التي يستمد منها مثل هذه القيمة، لكنها قيمة لامتناهية، قيمة تكون الذاتية فيها لامتناهية بحق في ذاتها ولذاتها. فليس الإنسان إنساناً إلا بفضل هذه الوساطة، وليس هو إنساناً مباشراً. وبذلك يكون في المقام الأول ذا أهلية لتلك القيمة. لكن هذه الأهلية والامكانية هي خاصيته الإيجابية والمطلقة.

وفي هذه الخاصية تكمن علة كون خلود النفس قد أصبح عقيدة محددة في الدين المسيحي. فالنفس الذاتية الفردية لها خاصية لامتناهية، خاصية خالدة: إنها كون الإنسان أصبح مواطناً في مملكة الرب. وهي خاصية وحياة متخلصة من الزمان ومن الزوال. ولما كانت خاصية خلود النفس مضادة في آن لهذه القيود، فإن هذه الخاصية الخالدة تتحدد في آن بوصفها مستقبلاً. والاقتضاء اللامتناهي برؤية الإله أي بمعنى روح حقيقته بما هي قد أصبحت معلومة الحضور هو اقتضاء بالنسبة إلى الوعي بما هو متصور في حاضره الزماني، ليس بعد حاصلاً على ما يشبعه.

إن الذاتية التي أدركت قيمتها اللامتناهية تكون قد تخلصت من ثم من كل فروق الربوبية، والسلطة، والمنزلة، وحتى من الجنس: أمام الإله كل البشر متساوون. ولا توجد إمكانية الحق الكلي وأصله إلا في نفي ألم الحب اللامتناهي، ففيه يوجد التحقيق الفعلي للحرية. إن الحياة القانونية الرومانية الصورية تنطلق من الموقف الإيجابي ومن الخاصة، وليس لها بذاتها مبدأ تستمد منه الضمانة المطلقة للموقف القانوني، إنها دنيوية بإطلاق.

إن الطابع الخالص للذاتي، هذا الطابع الذي ينتقل في الحب من الألم اللامتناهي ليس هو إلا بفضل هذه الوساطة التي تستمد شكلها الموضوعي وحدسها من المعاناة والموت، ومن رفعة المسيح. ومن الجانب الثاني، فإن هذه الذاتية تستمد في آن من ذاتها عينها كيفية وجودها الحقيقي، بحيث إنها كثرة من الذوات والأفراد. إلا أنها في ذاتها كلية، وليست مستثنية للغير، ومن ثم فإنه ينبغي أن نضع كثرة الأفراد بوصفها مجرد ظاهر من الوجود، وأن ذلك بالذات يكون بحيث يضع ذاته بوصفها هذا الظاهر من الوجود، إنها وحدة العقيدة في

تصور العقيدة، ومن ثم فهي وحدة في هذا الأمر الثالث. إنه حب الأمة التي تبدو متقومة من كثرة من الذوات. لكن تلك الكثرة ليست إلا ظاهراً من الوجود.

فهذا الحب ليس حباً إنسانياً، ولا هو حب للإنسان، ولا هو حب جنسي، ولا هو صداقة. وكثيراً ما نعجب من أن علاقة نبيلة مثل الصداقة لا تعد من الواجبات التي يحض عليها المسيح. إن الصداقة علاقة مشوبة بخاصية خاصة، إذ إن البشر لا يكونون في الغالب أصدقاء مباشرة، بل هم بالأحرى يكونون موضوعياً في رابطة جوهرية بواسطة أمر ثالث، في المبادئ، أو في الدراسات، أو في العلم مثلاً. وبإيجاز فرباط الصداقة مضمون موضوعي، وليس ميلا من جنس ميل الرجل للمرأة بوصفها هذه الشخصية الخاصة. لكن حب الأمة ذاك يكون في آن بواسطة فقدان كل خصوصية للقيمة. فحب الرجل للمرأة والصداقة، يمكن دون شك أن يوجدا، لكنهما متحددان جوهرياً بوصفهما تابعين، إنهما يتحددان ليس بكونهما شراً، لكن بوصفهما غير تامين، وليس بوصفهما منزهين عن الغرض، بل بوصفهما من نوع يجعلهما يقتصران عليه، بحيث إنهما يتم التضحية بهما، دون أن يسببا لذلك التوجه والوحدة أدنى ضرر.

إن الوحدة تكون في هذا الحب اللامتناهي الصادر عن الألم اللامتناهي، وبالتالي فهي وبإطلاق ليست حباً حسياً ولا علاقة ترابط دنيوي، وليست علاقة ترابط ولا خصوصية باقية وذات قيمة، ولا طبعانية، بل هي وحدة في الروح لا غير. وذلك الحب هو بالذات مفهوم الروح ذاته. وهو ليس موضوعاً في المسيح بوصفه مركز العقيدة يظهر فيه بذاته على ارتفاع[1] بعيد ولامتناه. لكن هذا الارتفاع هو في آن على قرب لامتناه من الذات قرب وانتساب ذاتي له. وما هو هكذا في المقام الأول بوصفه أمراً ثالثاً يقرب بين الأفراد، هو كذلك ما يتقوم به وعيهم الحقيقي بالذات، وسريرتهم الأعمق، وأمرهم الأخص. وهكذا فهذا الحب هو الروح بما هو روح، إنه الروح القدس. إنه فيهم وهم يكونون الكنيسة المسيحية العامة، جماعة المقدس. والروح هو العودة اللامتناهية في الذات، والذاتية اللامتناهية ليست ألوهية متصورة، بل هي ألوهية فعلية وحاضرة– ومن ثم فليس الوجود الجوهري في الذات للأب، وليس ما هو حقيقي في هذا الشكل الشيئي للابن، بل هو الحاضر الذاتي وذو الحقيقة الفعلية،

---

(1) الأعمال «الارتفاع اللامتناهي البعيد» غيرت بمقتضى مخطوطة هيجل (نشرة لاسون).

وحتى ما هو بالذات حاضر على هذا النحو من الحضور الذاتي، بوصفه اغتراباً في ذلك الحدس الشيئي للحب وألمه اللامتناهي، وكذلك بوصفه عودة إلى تلك الوساطة. إنه روح الإله أو الإله بوصفه حاضراً روحاً فعلياً، الإله حالاً في أمته. وفي ذلك يقول المسيح:**«حيث يجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي أكون موجوداً بينهم». «إني معكم كل يوم إلى نهاية العالم»**[1].

إن الدين المسيحي هو دين الروح بهذا المعنى المطلق للروح، وبالمعنى العميق للحقيقة المطلقة، لكنه ليس بالمعنى المبتذل لدين روحي. بل إن الخاصية الحقيقية لطبيعة الروح وتوحيد التناقض اللامتناهي– الإله والعالم وأنا هذا «الأُنيسان»– ذلك هو مضمون الدين المسيحي، المضمون الذي يجعله دين الروح. وبذلك فهذا المضمون هو الدين المعطى أيضاً بالنسبة إلى الوعي العادي وغير المثقف. كل البشر يطلبون النعيم، إنه الأسمى، والأعلى، والوحيد. لذلك قال المسيح[2]: **يمكن أن تغفر كل ذنوب الإنسان إلا ذنوبه ضد الروح.** إن العدوان على الحقيقة المطلقة وعلى فكرة ذلك التوحيد للتناقض المطلق، هو من ثم التعبير عن الامحاء الأسمى. وكثيراً ما يصدع الواحد رأسه حول حقيقة الخطيئة إزاء الروح القدس ما هي؟ ولشدما ابتذل الفكر بصور مختلفة حول هذه الخاصية حتى يصوغها. فكل شيء يمكن أن يفنى في الألم اللامتناهي للحب، لكن هذا الإفناء ذاته ليس إلا روحاً باطناً وحاضراً. إن عديم الروح يبدو في المقام الأول، أنه ليس بصاحب خطيئة بل يعتبر بريئا، لكن هذه هي بالذات البراءة التي هي متوجهة إلى ذاتها ومحكوم عليها.

وبالتالي فإن دائرة الأمة هي المنطقة الذاتية للروح. فالروح القدس يفيض على الشباب، إنه حياتهم الباطنية، وانطلاقاً من هنا يصدرون بما هم أمة سعداء في العالم حتى يرتفعوا إلى الأمة الكلية ويوسعوا مملكة الرب.

وحينئذ فقد توصلنا إلى 1. أن ننظر في نشأة الأمة أو في مفهومها. 2. وفي وجودها وقيامها، وذلك هو تحقيق مفهومها و3. انتقال العقيدة إلى العلم وتغيرها وتصعيدها إلى الفلسفة.

---

(1) متى 20،18. 20،28.

(2) راجع متى 12،31 ومرقص 3،28 وما يليها.

1- مفهوم الأمة

إن الأمة هي (تتكون من) الذوات، الذوات الفردة المحسوسة التي توجد في روح الإله. لكن هذه الذوات هم في آن مختلفون، ويقومون قبالة هذا المضمون، وهذه القصة، وهذه الحقيقة. فالاعتقاد في هذه القصة وفي الصلح هو من ناحية أولى علم مباشر، عقيدة، وهو من ناحية ثانية متمثل في أن طبيعة الروح فيها ذاتها هي هذه العملية التي سننظر فيها، في الفكرة الكلية، وفي الفكرة بما هي ظهور، وأن الذات نفسها ليست إلا روحاً، ومن ثم فهي مواطن في مملكة الرب، من أجل أن تجري هذه العملية فيها هي ذاتها. والآخر الذي يوجد بالنسبة إلى الذات هو إذن بالنسبة إليها في هذه المسرحية الإلهية، بمعنى قيامها الشيئي كما في جوق المتفرجين لها، ماثل أمامها مثولاً شيئياً.

وفي المقام الأول، فإن الذات بإطلاق، الذات الإنسانية– الإنسان الذي تجلى فيه ما سيكون بفضل الروح يقين المصالحة بالنسبة إلى الإنسان– تحددت بما هي عين مفردة مستثنية لمن عداها ومختلفة عنه. وهكذا يكون عرض القصة الإلهية بالنسبة إلى ذوات أخرى عرضاً موضوعياً بالنسبة إليهم. والآن فما يزال عليهم كذلك أن يقطعوا مسارها فيحيوا هذه القصة وهذه العملية في ذواتهم نفسها. وينتسب إلى ذلك أولاً أن يسلموا بما يلي: المصالحة ممكنة، أو بصورة أدق أن يسلموا أن هذه المصالحة في ذاتها ولذاتها قد حصلت، وهي يقينية.

إن ذلك هو في ذاته ولذاته فكرة الإله الكلية. أما كونها يقينية بالنسبة إلى الإنسان، ليس بفضل الفكر التأملي بالنسبة إليه، بل هي يقينية بإطلاق، فتلك هي الفرضية الثانية: إنه ليقيني أن المصالحة قد تحققت[1]، أعني أنها ينبغي أن تُتصور بوصفها شيئاً قد حصل تاريخياً، بوصفها مصالحة تحققت على الأرض، في الظهور. ذلك أنه لا توجد كيفية أخرى يمكن أن تسمى يقينية. تلك هي المسلمة التي نؤمن بها في المقام الأول.

أ– إن نشأة الأمة هي ما يحصل بوصفه فيض الروح القدس. ونشأة العقيدة هي أولاً إنسان وإنساني وظهور حسي، ثم الرؤية الروحية، ووعي الروح، إنها مضمون روحي، وتحول الخاصية المباشرة إلى الخاصية الروحية. وتوطيد الايمان والشهادة له روحياً، وهو توطيد لا يكمن في الحسي، ولا يمكن أن يتحقق على نحو مباشر وحسي، لكنه بالتالي يمكن

(1) الأعمال: ضمير محايد بدلاً من ضمير مؤنث.

دائماً استعمال شيء ما ضد ما هو واقعات حسية.

أما بخصوص الكيفية الحسية، فإن الكنيسة توفي ذلك حقه، عندما لا تستطيع أن تتقبل مثل هذه البحوث مثل التي لها قرابة مع ظهور المسيح بعد موته. فمثل هذه البحوث تنطلق إذن من وجهة النظر القائلة إن الظهور لكأنه صدر عن الحسي، وعلى مستوى تاريخي فلكأن مثل هذه القصص قد وضعها واضع، تصورها تاريخياً بأسلوب تاريخي يناسب شهادة الروح وحقيقته. لكن هذه الحقيقة تقوم ثابتة بذاتها، رغم أن لها تلك البداية.

إن هذه النقلة هي فيض الروح الذي لم يكن بد من أن يطرأ بعد أن نزع من المسيح لحمه ونزع منه الحسي، وبعد نهايته الحسية، وحضوره المباشر. وحينئذ يصدر الروح. ذلك أن القصة تتحقق بكاملها وتُمثِّل الصورة كاملة أمام الحدس. إنه شيء آخر، شكل آخر له، هو ما أنتجه الروح الآن.

إن مسألة حقيقة الدين المسيحي تنقسم مباشرة إلى سؤالين:

1- هل صحيح أن الإله من دون ابن وأنه لم يرسله إلى العالم؟

2- وهل مسيح الناصرة هذا ابن الخادم هو الذي أصبح المسيح ابن الإله؟

إن هذين السؤالين أصبحا في العادة سؤالين ممتزجين، بحيث إن لم يكن الابن مبعوث الإله ولم يظهر فيه الإله، فإنه لن يكون لإرساله معنى. فكان يكون علينا إما أن ننتظر رسولا آخر، إذا كان ينبغي أن يوجد رسول وإذا كان يوجد وعد بذلك أعني إذا كان ضرورياً في ذاته ولذاته وفي مفهومه وفي الفكرة- أو أنه، لما كانت صحة فكرة ظهور الإله في الابن تابعة لذلك الإرسال، فإنه بصورة عامة لم يعد من داع أن نواصل التفكير في مثل هذا الأمر.

وينبغي لنا جوهرياً أن نسأل: هل مثل هذا الظهور في ذاته ولذاته حقيقي؟ إنه كذلك، لأن الإله بما هو روح هو الثالوثي. إن هذا الظهور و«توضعنه» وهو مماه لذاته في هذه الوضعنة- هو الحب السرمدي. وهذه الوضعنة في تطورها التام إلى أقصى حد من كلية الإله والتناهي هي بالنسبة إلى الموت هذه العودة إلى الذات[1] في نسخ هذا التناقض العصي إنه حب في الألم اللامتناهي الذي يشفى فيه كذلك.

---

(1) الأعمال: «إلى الحدود القصوى- كلية الإله والتناهي بالنسبة إلى الموت- هذه العودة إلى الذات» غيرت بحسب ما ورد في مخطوطة هيجل (نشرة لاسون).

إن هذه الحقيقة في ذاتها ولذاتها، حقيقة أن الألوهية ليست كائناً مجرداً، بل هي كائن متعين تفسره الفلسفة. والفلسفة الحديثة وحدها هي التي وصلت إلى هذا العمق من المفهوم. ولا داعي في هذا المضمار أبداً للكلام على السطحية اللافلسفية من جنس التناقض الخالي من كل قيمة والفاقد للروح في ذاته ولذاته.

لكن هذا المفهوم لا ينبغي أن يكون إعداده مقصوراً على الفلسفة. فهو ليس في ذاته حقيقة فحسب، بل، بالعكس، فإن علاقته بالفلسفة هي تعقل ما هو موجود، وما هو لذاته واقع فعلي قبل ذلك. فكل حقيقي يبدأ في ظهوره، أي في وجوده الذي من الشكل المباشر. ومن ثم فالمفهوم ينبغي أن يكون موجوداً في وعي البشر، وفي الأرواح، وأن يكونوا قد أحاطوا بروح العالم هذه الإحاطة. وهذا الأمر ينبغي رؤيته هذه الرؤية، لكن الضرورة بما هي عملية الروح الذي تجلى في الدرجات السابقة من الدين وفي المقام الأول في الدين اليهودي واليوناني والروماني ذلك المفهوم للوحدة المطلقة للطبيعة الإلهية والإنسانية، حقيقة الإله الفعلية أي «وضعنته» بوصف نتيجتها هي حقيقته. وبذلك يكون تاريخ العالم قد تجلى، هذه الحقيقة بوصفها نتيجة في الوعي المباشر للروح.

صار لدينا إله بوصفه إله بشر أحرار. لكن ذلك ما يزال في المقام الأول مرئيا في أرواح شعوب ذاتية ومحدودة، وفي أشكال خيال عرضية، ثم إنه لدينا بحسب ألم الدنيا اضطهاد أرواح الشعوب. وهذا الألم كان المحل الذي ولدت فيه غريزة الروح لمعرفة الإله بشكل كلي، شكل متخلص من التناهي. وهذه الحاجة ينتجها تقدم التاريخ والسمو التربوي لروح العالم. وهذا الدافع المباشر، وهذا التوق الذي يريد شيئاً محدداً ويشتاق إليه، هو بنحو ما غريزة الروح الذي ينجذب إلى ذلك، وله مثل هذا الظهور، تجلي الإله المطلوب بوصفه روحاً لامتناهياً في شكل إنسان حقيقي.

«ما أن حان الوقت، أرسل الرب ابنه»[1] أي بمجرد أن غاص الروح في ذاته فعلم لاتناهيه ورأى المدد القيامي في ذاتية الوعي المباشر بالذات، لكن رآه في ذاتية هي في آن سلب لامتناه ومن ثم فهي بالذات كلي مطلق.

لكن الشهادة بأن هذا (الإنسان المشار إليه) هو المسيح أمر آخر. إنها لا تتصل إلا بخاصية

---

(1) جال 4،4

كونه هذا المشار إليه المعين، وليس أي مشار إليه آخر، لكن ليس بمعنى أنه لكأن الفكرة المثال لن توجد أبدا: «**لا تجروا هنا أو هناك فمملكة الرب موجودة فيكم**»[1]. فآخرون كثر من بين اليهود والوثنيين كانوا مبعوثين إلهيين أو حتى مجلين بوصفهم آلهة. فيوحنا المعمداني سابق على المسيح. ومن بين اليونانين نصبت **لديميتريوس بوليوركيتاس** على سبيل المثال تماثيل بوصفه إلهاً، والقيصر الروماني كان يجل بوصفه إلها. **وأبولونيوس** أصيل **تيانا** وكثير آخرون يعدون قادرين على الإتيان بالمعجزات، وهرقل كان بالنسبة إلى اليونانيين الإنسان الذي بفضل أفعاله التي هي أفعال طاعة فحسب يستطيع أن يذهب إلى الآلهة وأن يصير واحداً منها- دون أن نحتاج إلى الإشارة إلى هذه المجموعة من التجسيدات والتحول إلى آلهة في السمو إلى رتبة البراهمان عند الهنود، بوصفها ناضحة وحان أوان ضمها إلى هذه الظاهرة، فنراها متحققة فيها. ففي أفعال هرقل العظيمة لم تزل طبيعة الروح بعد غير معبر عنها بصورة تامة. لكن قصة المسيح هي قصة أمة، ذلك أنها مناسبة للفكرة بإطلاق، في حين أن الأشكال السابقة لم تكن إلا اندفاع الروح طلباً لهذه الخاصية التي تؤسس وحدة طبيعة الإلهي والإنساني الموجودة في ذاتها، والتي ينبغي الاعتراف بها. وهذا هو ما ينبغي أن يتعلق به الأمر: وهذا هو الضمانة والدليل المطلق عى أنه ما ينبغي أن نفهم من شهادة الروح. إنه الروح، الفكرة الباطنة، الروح الذي شهد لإرسال المسيح. وهذا هو بالنسبة إلى الذين يؤمنون، وبالنسبة إلينا، هو الضمانة في المفهوم المتخلّق. إنه كذلك الضمانة التي هي قوة على نحو روحي وليست القوة الخارجية التي للكنيسة ضد المارقين.

ب- وإذن فهذا ثانياً العلم أو الإيمان، ذلك أن الإيمان علم هو بدوره، ولكنه علم في شكل خاص. ذلك ما علينا النظر فيه الآن.

وهكذا إذن فالمضمون الإلهي يوضع بوصفه وعياً بالذات، عملاً به في وسط الوعي والسريرة- فمن ناحية أولى إن المضمون هو الحقيقة، وإنه هو حقيقة الروح اللامتناهي خاصة، أي أنه علمه بحيث تكون حريته في هذا العلم وهي عين العملية التي تتخلص من فرديته الخاصة، ليجعل نفسه حراً في هذا المضمون.

لكن المضمون هو أولاً مضمون للوعي المباشر، والحقيقة يمكن أن تظهر لنفس الوعي

---

(1) راجع لوقا 21،17.

بكيفيات حسية مختلفة. ذلك أن الفكرة المثال هي، في كل شيء، ضرورة كلية، ويمكن للفكرة من ثم أن تصدر عن كل شيء، فهي دائماً في هذه القطرات لامتناهية الكثرة القطرات التي تعكس الفكرة المثال. فالفكرة تُتصور وتُعرف وتُحدس في هذه البذور التي هي الثمرة. وآخر خاصية للثمرة تفنى في الارض ولا تصدر النبتة إلا بالنفي. ومثل هذه القصة والحدس والعرض والظهور أمور يمكن أن تسمو من الروح كذلك إلى الكلية، وبذلك تصبح قصة البذور والشمس رمزاً للفكرة المثال، لكنها رمز لا غير. وتوجد أشكال هي، بمقتضى مضمونها الذاتي لها وبمقتضى كيفها النوعي، ليست على قدر الفكرة. فما يعلم في هذه الأشكال يقع خارجها، والدلالة لا توجد فيها بوصفها دلالة. فالموضوع الذي يوجد بذاته بوصفه المفهوم هو ذاتية الإنسان الروحية. إنه هو بذاته الدلالة، وهي لا تقع خارجه. إنه مدرك بفكره كل شيء وعالم بكل شيء. إنه ليس رمزاً بل هو ذاتيته وشكله الباطن وذاته عينها هما جوهرا هذه القصة ذاتها، وقصة الروحي ليست في وجود ليس بقدر الفكرة المثال، بل هي في وسطها الذاتي لها. وهكذا فمن الضروري بالنسبة إلى الأمة، أن تكون الفكرة ذات تعين شيئي. لكن الفكرة أولاً توجد في شكل عيني، في حدس حسي، وهذا الشكل ينبغي أن يمحى وينبغي إبراز الدلالة والجوهر السرمدي الحقيقي. وذلك هو إيمان الأمة الناشئة. فهي تبدأ بإيمان الأفراد. إن الإنسان الفرد تحوله الأمة فيُعلم بوصفه إلهاً، وأنه له خاصية كونه ابن الإله، منشغلاً بكل شيء وينتسب إلى الذاتية بما هي ذاتية في تطورها. لكنه، بوصفه ذاتية، منفصل عن المدد القيامي. والآن فالظهور الحسي يتحول بالعلم إلى كائن روحي. إنه إذن الأمة التي تكون هكذا بادئة من الإيمان، لكنه، من ناحية ثانية، يتم إيجاده بوصفه روحاً. ولا بد من إبراز الدلالات المختلفة للإيمان وللشهادة له.

ولما كان الإيمان يبدأ من الكيفية الحسية، فإن له قدامه تاريخ دنيوي، وما يعتبره حقيقياً هو حدث عادي خارجي، والشهادة هي كيفية تاريخية قضائية، وواقعة للإثبات، ويقين حسي. والتصور له مرة أخرى اليقين الحسي لأشخاص آخرين، يقين مستند إلى وقائع حسية مؤسسة له، ومن ثم فهو يصلها بآخر في علاقة ترابط.

إن قصة حياة المسيح هي إذن الشهادة الخارجية. لكن الاعتقاد تتغير دلالته أعني بالذات أنها ليست متعلقة بالاعتقاد بما هو اعتقاد في هذه القصة الخارجية فحسب، بل هي اعتقاد

بأن هذا الإنسان كان ابن الإله. وحينئذ يكون المضمون الحسي شيئاً آخر تماماً، ويتحول إلى شيء آخر، والمطلوب هو أنه ينبغي أن يتم توكيده بشهادة. فالموضوع تغير تماماً من موضوع موجود حسي وتجريبي إلى موضوع إلهي في أسمى مرحلة جوهرية من الإله ذاته. وهذا المضمون لم يعد شيئاً حسياً أبداً، وإذن فإذا كان المطلوب هو تأييد كيفيته الحسية السابقة، فإن هذه الكيفية هي في الحس غير كافية، لأن الموضوع من طبيعة مغايرة تماماً.

فإذا كان ينبغي أن تتضمن المعجزات الدليل المباشر، فإنها في ذاتها ولذاتها ليست إلا دليلاً نسبيا، أو هي شهادة من نوع أدنى. فالمسيح يقول لائما: «**عندما لا ترون معجزة فأنتم لا تؤمنون**». «**وسيأتيني الكثير منكم ليقولوا لي: ألم نقدم باسمك الكثير من العلامات؟ وسأقول لهم: أنا لم أعرفكم ابتعدوا عني**»[1].

فأي نفع مايزال باقيا لفعل المعجزة هذا؟ والنفع النسبي يمكن أن يقتصر على المنافع التي توجد في الخارج، إن صح التعبير بالنسبة إلى تعليم اليهود والوثنيين. لكن الأمة التي تكونت لم تعد بحاجة إلى مثل ذلك، فلها الروح في ذاتها، الروح الذي يهديها في كل حقيقة، والذي هو بفضل حقيقته، بوصفه روحاً هو السطلة الحقيقية على الروح، أعني أنه قوة ترك فيها الروح كل حريته.

إن المعجزة ليست إلا سلطة على الاقترانات الطبيعية، ومن ثم فهي ليست إلا سلطة عنيفة على الروح الذي هو مقيد في وعيه ضمن هذه الاقترانات المقيدة. فكيف يمكن للفكرة السرمدية ذاتها أن تصل إلى الوعي بواسطة تصور مثل هذه السلطة العنيفة؟

وعندما نحدد المضمون بأن معجزات المسيح هي بدورها ظاهرات حسية تقبل الشهادة التاريخية وكذلك انبعاثه ومعراجه منظوراً إليها بما هي أحداث حسية، فإن الأمر يتعلق بالنظر إلى الحسي وليس بالشهادة الحسية لهذه الظواهر، والمسألة لا توضع وضعاً يجعل معجزات المسيح وانبعاثه ومعراجه لكأنها مجرد ظهورات خارجية وأحداث حسية لها شهودها، بل إنها تتعلق بعلاقة الشهادة الحسية والأحداث الحسية بعلاقتهما بالروح، بالمضمون الروحي. فشهادة الحسي يمكن أن يكون لها أي مضمون تريد، ويمكن أن تحصل بواسطة شهود وتبقى خاضعة لما لا يتناهى من الاعتراضات، لأن أساسها خارجي محسوس، ما هو غير بالقياس إلى

(1) يوحنا 4،48. متى 22،7 وما يليها.

الروح والوعي.

فهنا يكون الوعي والموضوع منفصلين، وهذا الفصل بينهما هو الذي يسيطر، وهو الذي يؤدي بذاته إلى إمكانية الخطأ والغلط ونقص التكوين للإحاطة الصحيحة بالواقعة، بحيث يشك الواحد فيتعامل مع الكتاب المقدس، بخصوص ما هو خارجي مجرد وما هو تاريخي، كما يتعامل مع الكتب العادية، من دون أن يحتاج إلى عدم الثقة في الإرادة الطيبة لصاحب الشهادة. فالمضمون الحسي ليس بذاته عينها يقينيا، لأنه ليس كذلك بواسطة الروح بما هو روح، بل لأن له أرضية أخرى، وهو ليس موضوعاً بواسطة المفهوم. ويمكن للواحد أن يظن، وقد يكون عليه أن يصل إلى العلة بفضل مقارنة كل الشهادات والوضعيات، أو قد توجد علل حاسمة بالنسبة إلى هذه أو تلك من الشهادات، إلا أن هذا الأسلوب كله من الشهادة والمضمون الحسي بما هو مضمون حسي، يأتي في رتبة موالية لحاجة الروح وبعدها. فما له حقيقة بالنسبة إلى الروح وما ينبغي للروح أن يعتقده لا ينبغي أن يكون عقداً حسياً، وما هو حق بالنسبة إلى الروح هو من النوع الذي يُؤخر الظهور الحسي بالنسبة إليه. ولما كان الروح يبدأ من الحسي ويضفي عليه جدارته، فإن سلوكه إزاءه يكون في آن سلوكاً سلبياً. وتلك هي الخاصية الأساسية.

إلا أنه يبقى مع ذلك حب الاطلاع وغريزة المعرفة حول كيف نأخذ المعجزات وكيف نفسرها وكيف نراها. ونحن نراها في الحقيقة بمعنى كونها ليست معجزات، بل هي بالأحرى نتائج طبيعية. لكن مثل حب الاطلاع هذا يفترض مقدما الشك وعدم الاعتقاد ويريد أن يجد سندا بينا يمكن أن يحمي الفضيلة الخلقية للأشخاص المعنيين في الشهادة وصدقهم. ثم هبنا سلمنا بأنه لا توجد في الأمر مغالطة مقصودة، أعني أنه لم تحصل أي خدعة، وأنه من العدل وحسن النية على الأقل أن يكون مما ينبغي أن يبقى المسيح وأصدقاؤه من أفاضل القوم. وكان أقصر الطرق يكون إذن رفض المعجزات عامة، رفضا تاما. فعندما لا يعتقد الواحد في أي معجزة ويعتبرها مضادة للعقل، فإنه لا فائدة من البرهان عليها. فينبغي أن تستند إلى الإدراك الحسي. لكن مما لا مرد له هو أنه يوجد لدى الإنسان ما له مثل هذه الشهادة، ليس بوصفه معدودا حقيقة. ذلك أن الأدلة هنا ليست إلا إمكانات أو غالب الظن، أعني مجرد علل ذاتية ومتناهية.

أم أنه علينا أن نقدم هذه النصيحة: هل يكفي ألا يكون لديك شك حتى تحصل على الخلاص؟ لكن ينبغي أن يكون لدي شك ولا يمكن أن ألقي به جانباً. وضرورة الرد عليه تستند إلى ضرورة وجوده لدي. فالاستيراء جعل هذه الدعاوى مطلقة وتتشبث بالعلل المتناهية. لكن التقوى في الايمان الحقيقي أزاحت منذ أمد طويل هذه العلل المتناهية والحصاة المتناهية. فمثل حب الاطلاع هذا هو بعد صادر عن عدم الايمان. لكن الايمان يستند إلى شهادة الروح، وليس إلى المعجزات، بل إلى شهادة الحقيقة المطلقة وشهادة الفكرة السرمدية. وإذن فهو يستند إلى المضمون الحقيقي. وانطلاقاً من هذا الموقف، يكون الاهتمام بالمعجزات قليلا. ويمكن أن يكون للمعجزات بنفس المقدار وبصورة جانبية دور وعظي، إذ هي تقدم عللا ذاتية، أو أن تترك جانباً. ومن هنا يأتي كون المعجزات، إذا كان لها أن تشهد، فإنها هي بدورها ينبغي أولاً أن يُشهد لها. لكن ما ينبغي أن يُشهد لها به هو الفكرة التي هي غنية عن الشهادة، ومن ثم فلا حاجة للشهادة لها.

ومع ذلك فعلينا أن نلاحظ ما يلي: إن المعجزات عامة تحصل بفضل قوة الروح وقدرته على الترابط الطبيعي، وهي تدخل في مجراها، وفي قوانين الطبيعة السرمدية. لكن المعجز خاصة هو الروح، وهو هذا التدخل المطلق. فالحياة تتدخل في قوانين الطبيعة السرمدية المزعومة وتقضي عليها، على سبيل المثال قوانين الآلية السرمدية، وقوانين الكيمياء.، بل أكثر من ذلك: فإن قوة الروح وضعفه يؤثران في الحياة. فالخوف يمكن أن يقتل، والهم يجلب المرض، كما أن الايمان اللامتناهي والثقة مكنا في كل العصور الكسيحَ من المشي والأصم من السمع إلخ.. وعدم الايمان بمثل هذه النتائج أساسه العقد الخرافي في قوة الطبيعة المزعومة، وقيامها بذاتها قبالة الروح.

لكن هذه الشهادة ليست إلا الكيفية الأولية والعرضية للعقد. أما العقيدة الحقيقية فتستند إلى روح الحقيقة. فتلك الضمانة تخص كذلك علاقة بالحاضر الحسي والمباشر. والعقيدة الحقيقية روحية، والحقيقة لها في الروح فكرة العلة. ولما كانت هذه في آن توجد في تصور الزماني وفي الكيفية المتناهية لشخص معين، فإنها يمكن ألا تظهر في هذا الفرد إلا بعد موته، وبعد سحبه من الزمانية عندما يكتمل مجرى الظهور هو نفسه، فيتحول إلى جملة تامة، أعني في هذا المضمار أن الاعتقاد في المسيح يكمن في أن العقد لم يعد في مثول الظهور الحسي، بما

هو ظهور حسي أمام ناظر المعتقد الذي عادة ما ينبغي أن يكون إدراكه الحسي هو الشهادة.

وما يحصل في كل معرفة مماثل لذلك، ما كان متوجها نحو الكلي. فمن المشهور أن قوانين السماء قد اكتشفها كبلار. وهي معتبرة عندنا بكيفيتين: إنها الكلي. فقد بدأ البحث فيها من الحالات الجزئية، فردت بعض الحركات إلى قوانين، لكنها ليست إلا حالات خاصة. وكان يمكن أن يفكر الواحد أنه يمكن أن يوجد مليون مرة أكثر من الحالات، وأنه يمكن أن توجد أجرام لا تسقط بهذه الكيفية. وحتى في الأجرام السماوية، فإنه بهذه الصورة لا وجود لقانون كلي. لكن البحث مع ذلك وبواسطة الاستقراء أصبح مطلعا على هذه القوانين. ومصلحة الروح هي أن يكون مثل هذا القانون حقيقياً في ذاته ولذاته، ولكني أعني أن العقل له الصورة المناقضة، ذلك أنه يعلمها بوصفها حقيقة في ذاتها ولذاتها. ثم بالمقابل، تندرج تلك المعرفة الحسية في الخلفية، ولا غرو فهي المنطلق لمعرفة ما يقبل التفكير، لكن مثل هذا القانون يقوم الآن لذاته عينها. وبذلك إذن فشهادته مغايرة: إنه المفهوم، والوجود الحسي وقع حطه إلى منزلة صورة حلم للحياة الدنيوية، تكون المنطقة السامية فوقها بمضمونها الثابت.

ونفس العلاقة توجد في أدلة وجود الإله التي تبدأ من المتناهي. فالنقص فيها هو كون المتناهي لا يرى إلا بكيفية إيجابية (=وضعية أي معطاة)، لكن الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي سيُحط، وهو مُحط، إلى أمر أدنى، إلى صورة بعيدة، صورة ما تزال قائمة في الماضي والذكرى، وليس في الروح الذي هو حاضر بإطلاق، والذي ترك نقطة الانطلاق تلك ليقوم على أرضية ذات جدارة، أرضية مختلفة تماماً. وبذلك فالتقوى يمكن أن تستمد من كل شيء تبرير عظة، وتلك هي إذن نقطة الانطلاق. فقد تم إثبات أن الكثير من شواهد المسيح من التوراة غير صحيحة، بحيث إن ما يصدر عنها ليس مؤسساً في الفهم المباشر للكلمات. فالكلمة كان ينبغي كذلك أن تكون ثابتة، لكن الروح يعمل انطلاقاً منها، مما هو حقيقي. وبذلك فالقصة الحسية منطلق بالنسبة إلى الروح والعقيدة، وهاتان الخاصيتان ينبغي أن نميز بينهما، ووحدها عودة الروح في ذاته والوعي الروحي هو ما يتعلق به الأمر.

وبذلك يتبين أن الأمة في ذاتها تنتج مضمون العقد هذا، وأنه لا يتم إنتاجه بواسطة نص التوراة، بل بواسطة الجماعة. كما أنه ليس الحضور الحسي، بل الأمة هي التي تعلم أن المسيح هو ابن الإله، وأنه يجلس على يمين الإله سرمدياً في السماء. ذلك هو تأويل الروح، إنه شهادته

وقراره. وعندما تنزل بعض الشعوب الشاكرة الساهرين على رفاهيتها، فإنها لا تضعهم إلا في النجوم، وبذلك فالروح يعترف بالذاتية مرحلة مطلقة للطبيعة الإلهية. فاعتبار شخص المسيح ابن الإله قررته الكنيسة. ولا يهمنا هنا الكيفية العينية التي حددت بها الكنيسة ذلك، بالمجامع إلخ.. فما هو المضمون في ذاته ولذاته– تلك هي المسألة. ولا بد من إعداد مضمون العقيدة المسيحية الحقيقي وتصويبه بواسطة الفلسفة، وليس بالتاريخ. فما يفعله الروح ليس تاريخاً والأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بالماضي بل بالحاضر المطلق، أي بما يعمله في ذاته ولذاته.

ج – لكن ما ظهر كذلك بالنسبة إلى الذات وله بها صلة يوجد لنفس الأمر، وعلاقته ليست أقل جوهرية مما يلي: فالذات ينبغي أن تصبح مواطناً في مملكة الرب. وكون الذات نفسها ينبغي أن يصبح ابناً (من عيال) الإله، يتضمن أن المصالحة في ذاتها ولذاتها قد تحققت في الفكرة الإلهية، وأنها من ثم قد ظهرت كذلك، وأنها متيقنة من حقيقة الإنسان. وهذا اليقين بعينه هو الظهور والفكرة، كما تحصل في كيفية الظهور للوعي.

إن علاقة الذات بهذه الحقيقة تتمثل في أن الذات، على التعيين، تصل إلى هذه الوحدة الواعية، وتُجل نفس الأمر لذاتها وتنتجه في ذاتها وتمتلئ بالروح الإلهي. ويحدث ذلك بفضل وساطة في الذات نفسها، وهذه الوساطة تتمثل في كونها لها هذا الإيمان. ذلك أن العقيدة هي الحقيقة، وهي المسلمة بأن المصالحة في ذاتها ولذاتها قد تحققت. وليس إلا بفضل هذه العقيدة المتمثلة في أن المصالحة في ذاتها ولذاتها قد تحققت يقينا تكون الذات قادرة وعلى استعداد لوضع نفسها بذاتها في هذه الوحدة. إن هذه الوساطة ضرورية بإطلاق.

وفي تحصيل النعيم هذا بفضل هذا السلطان، يتم نسخ الصعوبة التي توجد مباشرة في كون علاقة الأمة بهذه الفكرة هي علاقة أفراد وذوات خاصة بالفكرة، لكن هذه الصعوبة قد تم تجاوزها في هذه الحقيقة ذاتها.

إن الصعوبة هي بصورة أدق أن الذات مختلفة عن الروح الإلهي، وهو ما يبدو ممثلاً لتناهيها. وهذا التناهي تم نسخه. وكونه منسوخاً يتمثل في أن الإله يرى قلب الإنسان وإرادته إرادة المدد القيامي فيه، وأعمق ما في سريرته، ويرى كل ذاتية الإنسان المحيطة، إرادته الباطنة والحقيقية والجدية.

وفضلاً عن هذه الإرادة الباطنة المختلفة عن هذا الواقع الفعلي الباطن والمنتسب إلى مدده

القيامي، نجد عند الإنسان كذلك ظاهره الخارجي، ونقصه المتمثل في كونه يقترف أخطاء، وفي كونه يمكن أن يوجد بكيفية غير ملائمة لهذا الجوهر الباطن المنتسب إلى مدده القيامي، وهذا الباطن المنتسب إلى مدده القيامي والجوهري. لكن المظهر الخارجي والغيرية خاصة والتناهي وعدم التمام كما تكون بمزيد تحدد، تنحط إلى ما ليس بجوهري، وهي، بما هي، عارفة بذلك. فالفكرة لا تكون فيها غيرية الابن إلا بما هي كذلك مرحلة سابقة الوجود، فانية وليست حقيقية ولا جوهرية ولا باقية ولا مطلقة.

ذلك هو مفهوم الأمة عامة: الفكرة في حدود كونها عملية الذات بذاتها وفي ذاتها عينها، والتي هي ذات مُتلقاة من الروح، وروحية، بحيث إن روح الإله يقر فيها. ذلك هو وعيه الخالص بالذات وفي آن وعي بالحقيقة، وهذا الوعي الخالص بالذات الذي يعلم الحقيقة والذي يريد هو بالذات الروح الإلهي فيه، أو أن هذا الوعي بالذات معبراً عنه بوصفه عقيدة تستند إلى الروح، أعني إلى وساطة تنسخ كل وساطة متناهية، هو العقيدة التي يؤثر فيها الإله.

2- تحقيق الأمة

إن الأمة الموجودة بالفعل هي، بصورة عامة، ما نسميه كنيسة. ولم يعد هذا تأسيساً للأمة، بل هو أمة قائمة الذات، أمة تحفظ ذاتها كذلك. فقيام الأمة هو تواصلها الدائم وصيرورتها السرمدية التي تتأسس على كون الروح هو معرفة ذاته بصورة سرمدية، ويستثني ذاته انطلاقاً من أقباس النور المتناهية للأوعاء الجزئية، ويجمع ذاته فيكنهها ثانية انطلاقاً من هذا التناهي، إذ يصدر عنها العلم بجوهره في الوعي المتناهي، ومن ثم يصدر عنها الوعي الإلهي بالذات. فمن اختمار التناهي خلال تحوله إلى زبد يصدر أريج الروح.

والآن ففي الأمة القائمة تكون الكنيسة التنظيم عامة، التنظيم المتمثل في جعل الذوات تصل إلى الحقيقة، وتتملكها. وبذلك يصبح الروح القدس حاضراً فيهم حقيقة وبالفعل، وله فيهم موطنه، بحيث إن الحقيقة تكون حاصلة فيهم، ويكونون مستمتعين بالحقيقة، ويكونون موجودين في حقيقة الروح، فيكونون بما هم ذوات مفعلي الروح.

والأمر الكلي من الكنيسة هو أن الحقيقة هنا مسلمة، وليس كالحال في نشأة الروح القدس، حيث لا تكون ولا تنتج إلا فيضا، بل إن الحقيقة تكون فيها بوصفها حقيقة حاضرة.

وفي ذلك علاقة بداية متغيرة بالنسبة إلى الذات.

أ- إن هذه الحقيقة هي إذن مسلمة وموجودة. وهي عقيدة الكنيسة ونظرية العقيدة. وهذه العقيدة نحن نعلمها: إنها، في كلمة، عقيدة المصالحة. لم يعد الأمر أن يرفع هذا الإنسان المعيّن إلى الدلالة المطلقة بواسطة الفيض، وقرار الروح، بل بأن تكون هذه الدلالة معلومة ومعترفاً بها. وهذا التمكين المطق للذات هو ما فيه ذاته، وكذلك ما يوجد موضوعياً من إسهام في الحقيقة، ومن وصول إليها، وبالوجود فيها والوصول إلى الوعي بها. وهذا الوعي بالعقيدة مسلم به، وهو موجود هنا.

كما يتبين أنه لا بد ضرورة من عقيدة بوصف قيام الأمة مستعداً بعد للعقيدة. وهذه العقيدة هي التي جُعلت متصوَّرة، وذلك مضمون تحققت فيه في ذاتها ولذاتها، وأبانت ما ينبغي إنجازه في الفرد بما هو فرد.

وإذن فالعقيدة، بما هي مسلمة في وسطها وجاهزة، لا يمكن أن تتكون إلا في الأمة ذاتها. فالأمة هي الوعي بهذا الروح، وهي التعبير عما وجده الروح، وأين يمكن الالتقاء به، وأن المسيح موجود بالنسبة إلى الروح. والفرق بين أن تكون الجماعة معبرة عن وعيها على أساس وثيقة مكتوبة أو أن خصائصها مرتبطة بتقاليدها، ليس فرقاً جوهرياً. ذلك أن الأمر المهم هو أن الأمة بما في روحها الحاضر، تكون عقيدتها القوة المطلقة، والقوة التامة الساعية إلى مواصلة بنائها ومواصلة تحددها. وهذا التحقيق التام يبرهن على ذاته كذلك في الحالتين المختلفتين. فتفسير وثيقة مؤسسة هو دائماً معرفة مستعادة، معرفة تتطور في خصائص جديدة، وعندما تكون مسلمة في ارتباطها بالتقاليد وبمعطى، فإن التقاليد هي ذاتها تكون، في تواصل بنائها التاريخي، أمراً موضوعاً بالجوهر. وإذن فالعقيدة قد أنجزت بالجوهر في الكنيسة وتكونت فيها. إنها تكون أولاً حدساً وإحساساً بما هي شهادة روح محسوسة شبيهة بلمح البرق. لكن خاصية الإنتاج تلك ليست هي بدورها إلا خاصية وحيدة البعد، ذلك أن الحقيقة في ذاتها هي في آن موجودة ومسلمة. فالذات مُتلقاة بعد ومُدرَكة في المضمون.

ومن ثم فعقيدة الايمان بالجوهر تُحفظ أولاً في الكنيسة، ثم بعد ذلك في الفكر وفي الوعي المثقف الذي يدعي حقوقه فيها، والتي هي عادة ما يحصل عليه ثقافة وفكراً وفلسفة بالنسبة إلى هذه الفكرة، ومن أجل استعمال هذه الحقيقة المعلومة والعقيدة يتكون من مضمون آخر

عيني مضمون ما يزال مصحوبا بخليط غيره غير خالص.

ثم إنه ينبغي لهذه العقيدة الموجودة أن تُحفظ في الكنيسة كذلك، وأن يُعلم فيها ما هو عقيدة. وحتى تتخلص بما هي حقيقة في ذاتها ولذاتها من تحكم الرأي والفحص التحكميين والعرضيين لتفحصه بوصفه أمراً ثابتاً، فإنه يصاغ في شكل رموز. إن رؤية هذه العقيدة موجودة ومتعينة تصح ويعترف بها وهي مباشرة- لكن هذه العقيدة لا تحصل على نحو محسوس، بل هي مسلمة مثلها مثل العالم الذي نتعامل معه، بوصفه وجوداً خارجياً حسياً. إن الحقيقة الروحية لا تكون موجودة إلا إذا كانت معلومة. فكيفية ظهورها هي أن تُعلم. والكنيسة هي بالجوهر التنظيم الذي يحقق حالة من التعليم عُلمت، وأن يواصل تعليم هذه العقيدة.

فالذات تولد في هذه العقيدة. إنها تبدأ وجودها في هذه الحالة، حالة الحقيقة المعتبرة والموجودة، وفي الوعي بها. تلك هي علاقتها بهذه الحقيقة المسلمة والموجودة في ذاتها ولذاتها.

ب – إن الفرد خلال ولادته في الكنيسة، على هذا النحو، يكون في الحين، حتى وإن كان ذلك ما يزال بغير وعي، محدداً مع ذلك ليكون مسهما في هذه الحقيقة التي سيكون جزءاً مقوما منها، وحقيقته تكون بهذه الحقيقة. وتعبر الكنيسة عن ذلك بالتعميد. والإنسان يكون في جماعة الكنيسة حتى يتم الظهور على الشر في ذاته ولذاته، ويكون الرب في ذاته ولذاته متصالحاً. إن التعميد يبين أن الطفل في جماعة الكنيسة لم يولد في اليأس الروحي، ولن يلتقي بعالم معاد، بل إن عالمه هو الكنيسة، وما عليه إلا أن يتخيل الجماعة التي توجد بوصفها حال عالمه.

إن الإنسان ينبغي أن يولد مرتين: أولاهما طبيعية، والموالية مباشرةً روحية، مثل البراهمانيين. والروح ليس مباشراً، بل هو لا يكون إلا بولادة ذاته من ذاته، إنه لا يكون إلا المولود ثانية. وهذا الميلاد الثاني لم يعد الألم اللامتناهي الذي هو ألم الوضع بالنسبة إلى الجماعة خاصة. ولا غرو أن الشخص ليس بمنأى عن الألم اللامتناهي الحقيقي، لكن ألمه ملطف، ذلك أنه ما يزال موجوداً في شكل تناقض الخصوصية والجزئية، والمصالح، والانفعالات، والأنانية. إن القلب الطبيعي الذي يكون الإنسان حبيسا فيه، هو العدو الذي ينبغي محاربته.

لكن المعركة معه لم تبق أبداً المعركة الحقيقية التي تصدر عنها الأمة.

وتكون علاقة هذه العقيدة، بالنسبة إلى الفرد، علاقة خارجية. فالطفل ليس روحاً إلا في ذاته، ليس هو بعد روحاً متحققاً، ليس روحاً بالفعل، ليس له من الروح إلا الاستعداد والقدرة على أن يكون روحاً، أن يكون روحاً بالفعل. وبذلك تصل الحقيقة إليه أولاً باعتبارها مسلمة ومعترفاً بها، وذات قيمة، أي أن الحقيقة تصل إلى البشر ضرورة أولاً بوصفها سلطة نقلية.

وكل حقيقة، بما في ذلك الحقيقة الحسية– لكن هذه الأخيرة ليست بحق حقيقة– تصل أولاً على هذا النحو إلى البشر. ففي إدراكنا الحسي يصل إلينا العالم بوصفه سلطة نقلية، إنه يوجد، ونحن نجده كما هو، ونأخذه بوصفه موجوداً، ونتعامل معه بوصفه موجوداً. إنه كذا وينبغي اعتباره كما هو. والعقيدة والروحي، ليس بما هو هو، سلطة حسية موجودة، بل ينبغي أن يُتعلم بما هو حقيقة ذات قيمة معتبرة. فالأخلاق العامة أمر ذو قيمة معتبرة، وهي قناعة ثابتة، ولكن لأنها روحية، فإننا لا نقول عنها إنها موجودة، بل إنها ذات قيمة معتبرة، ولأنها مع ذلك تحصل لنا بهذه الصورة، نقول إنها موجودة. ومثلما أنها تحصل لنا بوصفها أمراً ذا قيمة معتبرة، فإننا نسمي هذه الكيفية سلطة.

إن الكيفية هذه التي تعلم بها الإنسان ما هو حسي– استناداً إلى السلطة النقلية بسبب كون الحسي موجوداً ماثلاً أمامه، استحبها الإنسان. فالشمس موجودة ماثلة أمامه. ولأنها حاضرة أمامي فعلي أن أستحب ذلك– وكذلك الشأن بالنسبة إلى العقيدة والحقيقة. لكنها لا تتأتى بواسطة الإدراك الحسي، بل بواسطة عقيدة تقدم لنا بوصفها أمراً موجوداً، بواسطة سلطة النقل. فما يوجد في الروح الإنساني، أعني في روحه الحقيقي، ينبغي أن يُوصل إلى الوعي بوصفه أمراً «موضعنا»، أو أن ما يوجد فيه ينبغي أن يُنمى بحيث يُعلم بوصفه الحقيقة التي يوجد فيها. والأمر لا يتعلق في مثل هذا التعليم والإعداد والتربية والتحصيل إلا بالتعود على الخير والحق. وبهذا المعنى فالأمر هنا لا يتعلق بمنع الشر، ذلك أن الشر في ذاته ولذاته تم الظهور عليه. إنما الأمر يقتصر تعلقه بالذاتية العرضية. فالخاصية الأولى للإيمان الخاصية المتمثلة في أن الذات ليست في وجودها كما ينبغي أن تكون ترتبط بها في آن الإمكانية المطلقة، إمكانية أن يستجيب لطف الإله لحقيقتها فيحققها. وهذه هي مسألة الإيمان. فالفرد ينبغي أن يتمسك بالحقيقة التي هي في ذاتها وحدة الطبيعة الإلهية و(الطبيعة) الإنسانية

الموجودة، وهو يمسك بهذه الحقيقة في الايمان بالمسيحية. فالإله لم يبق أبداً ماوراء بالنسبة إلى ذاته، والإمساك بتلك الحقيقة يقابل الخاصية الأساسية الأولى، الخاصية المتمثلة في أن الذات لا توجد كما ينبغي لها أن تكون. فالطفل، ما كان مولودا في الكنيسة، يكون في الحرية ومولودا فيها. ولم يعد أي وجود لغيرية مطلقة بالنسبة إلى نفس الأمر. وهذه الغيرية توضع بوصفها أمراً مغلوباً ومهزوما.

والأمر في هذا التخيل يتعلق بأن الشر لا يترك له مجال للحصول، حيث توجد له إمكانية في الإنسان بصورة عامة. ولكن بقدر ما يقع الشر عندما يعمل الإنسان الشر، فإنه يكون في آن بوصفه في ذاته عدما مؤثراً في الروح، بحيث يكون للروح القوة على جعل الشر غير حاصل.

إن الندم والتوبة لهما هذا المعنى المتمثل في أن الذنب أصبح معلوماً بفضل ارتفاع الإنسان إلى الحقيقة، فتم الظهور عليه في ذاته ولذاته وليس له قوة من ذاته. وكون الحاصل يُجعل غير حاصل لا يمكن أن يتحقق على نحو حسي، لكنه يحصل على نحو روحي وفي الباطن فيستبعد عنه ويعد أمراً قبل به الأب بين البشر.

تلك هي مهمة الكنيسة، هذا التعويد على أن تربية الروح باطنة دائماً، وأن هذه الحقيقة مماهية لذات الإنسان ولإرادته، وهي تصبح مطلوبه وروحه. والمعركة انتهت كالحال في الدين الفارسي أو في الفلسفة الكنطية، حيث ينبغي أن يتم الظهور على الشر، لكن الخير يبقى قبالته لذاته وفي ذاته الأمر الأسمى في العملية اللامتناهية. وهذا التوق اللامتناهي يحيل المهمة إلى ما لايتناهى حيث يبقى الإنسان في المنشود.

أما هنا فالتناقض قد حُل بالأحرى. فالشر يكون في الروح أمراً قد تم الظهور عليه في ذاته ولذاته. وبفضل ما به تم الظهور عليه في ذاته ولذاته لم يبق للذات إلا أن تجعل إرادتها خيرة، فيكون الشر بذلك وفعل الشر قد اختفيا. والحاصل هنا هو الوعي بأنه لا وجود لخطيئة يمكن ألا تغتفر، عندما يتخلى المرء عن الإرادة الطبيعية– ولكن باستثناء الخطيئة إزاء الروح القدس، وإنكار الروح، ذلك أنه ليس إلا هو القوة الوحيدة التي يمكن أن تنسخ كل شيء.

ونجد في هذا الحل الكثير من المصاعب تنشأ من مفهوم الروح والحرية. فمن ناحية أولى، بالنسبة إلى الروح بوصفه روحاً كليا، ومن ناحية ثانية، بالنسبة إلى وجود الإنسان لذاته

وجود الفرد لذاته. فينبغي أن يقال إن الروح الإلهي هو الذي يحقق الولادة الثانية. فذلك لطف إلهي حر. ذلك أن كل ما هو إلهي، حر، وليس هو حتيمة ولا مصيرا. ولكن من ناحية ثانية كذلك، فإن الوجود الذاتي للنفس قائم بذاته، أو ثابت الوجود، ونحاول الآن حصر ما يرجع إلى الإنسان في تحقيق ذلك. فالإنسان يبقى له شبه إرادة (ولييتاس) وميل (نيزوس)، لكن متانة الثبات على هذه العلاقة هي بدورها غير روحية. إن الوجود الأول، أي كون المرء ذاته، هو في ذاته المفهوم وهو في ذاته الروح. وما ينبغي نسخه وتجاوزه هو شكل طابعه المباشر وكونه لذاته المتفرد والمتعين بخصوصيته. لكن هذا النسخ الذاتي والمآل إلى الذات المآل الذي للمفهوم ليس روحاً محدوداً وعاماً. فالفعل ضمن الإيمان بالمصالحة الموجودة في ذاتها هو من ناحية أولى فعل الذات، وهو من ناحية ثانية فعل الروح الإلهي. فالإيمان ذاته هو الروح الإلهي الذي يؤثر في الذات. لكن الذات ليست محلاً منفعلاً، بل إن الروح القدس هو كذلك روح الذات، ما كان لها الإيمان. فبهذا الإيمان تعمل الذات ضد طبعانيتها وتتخلص منها وتبعدها عنها.

ولتوضيح المتناقضة التي توجد في طريق الروح هذه، يمكننا كذلك أن نستفيد من التمييز بين ثلاثة تصورات تكونت في هذا المضمار.

*. المفهوم الأول هو النظرة الخلقية التي يكون تناقضها موجوداً في علاقة خارجية تماماً بالنسبة إلى الوعي بالذات، في علاقة تؤخذ لذاتها بوصفها من المفروض أن ترتب في منزلة رابعة أو أولى، وعلى التعيين في علاقة شرقية واستبدادية لإلغاء الفكر والإرادة الذاتيين[1].

---

(1) تعليق المترجم: كلما تحدث هيجل عن الاستبداد ربطه بالشرق والعكس بالعكس. وطبعاً فهذا حكم مسبق لأنه كان يعلم أن أوروبا والغرب بصورة عامة كلاهما مليء بالاستبداد. ولعل ألمانيا كانت آخر بلاد أوروبا تخلصاً منه، بل هي أكثرها عودة إليه في شكل النازي. ومع ذلك فهو قد رسخ فكرة الاستبداد الشرقي الذي يردده أصحاب الكليشيهات الماركسية في ما يطلقون عليه النمط الشرقي. فالاستبداد لا علاقة له بالمكان ولا بالحضارات بل هو مرحلة من مراحل النضوج الحضاري والتنظيم السياسي تتحرر منه الأمم بالتدريج وبالذات بالصراع بين الاستبدادات التي تنتهي في الأخير إلى حلول وسطى هي جوهر الاحترام المتبادل بين الأقوياء بعد تجريب منهج الغلبة الذي يؤدي إلى الاقتتال الدائم. هذا فضلاً عن كونه يضم الإسلام إلى الشرق أحياناً ويستثنيه منه أحياناً أخرى. وهذا الضم والاستثناء رهن العلاقة بين الإسلام والمسيحية علاقة الانتساب إلى نفس المستوى الروحي مع التضاد من حيث العلاقة بالتعين والتجريد. لكن هذا الايهام يخص المسيحية كذلك لأننا لا ندري عن أيها يتحدث هيجل: فلكأنه يتكلم عن مسيحية القرون الوسطى المتقدمة على الإصلاح بدليل هذه الفترة العجيبة من ص. 329 من الجزء الثاني من الدروس (نشرة stw) ويتمثل التصور الثالث في أن الإله الحاضر في التصور ليس له من حضور إلا في الذاكرة، ومن ثم وبنفس القدر في هذا الحضور المباشر والذاتي. وهذا هو التصور الذي جاء به الإصلاح، مجرد ذكرى حية للماضي عديمة =

وهذه النظرة الخلقية تضع الغاية المطلقة جوهر الروح في غاية المرغوب فيه، وفي الحقيقة غاية الرغبة بما هي رغبتي، بحيث إن هذا الجانب الذاتي يكون هو الأمر الأساس. والقانون والكلي والعقلي هو عقلانيتي الموجودة في، وكذلك الرغبة والتحقيق الفعلي الذي يمكنني منها ويجعلها غايتي الذاتية هو كذلك مالي وفي حدود بروز تصور لتدخل أمر سام وأسمى صادر عن الإله ضمن هذه النظرة، فإن ذلك نفسه ليس إلا مسلمة من مسلمات عقلي، مسلمة أنا واضعها. ولا غرو أنها كان ينبغي الا تكون أمراً موضوعاً، بل ينبغي أن تكون قوة غير تابعة بإطلاق، لكني لا أنسى أن عدم وضعها هذا هو بدوره أمر موضوع من قبلي. والآن فسواء عبر الإنسان عن ذلك بصيغة المسلمة أو قال: إحساسي بالتبعية أو بالحاجة إلى الخلاص هو الأمر الأول، فذلك سيان ذلك أن موضوعية الحقيقة هي كذلك ما يُنسخ ويُتجاوز هنا.

**. والآن فالتقوى تضيف إلى ذلك بالنظر إلى العزم وأكثر بالنظر إلى الكلي والقانون، النظرة المتمثلة في أن الإرادة الإلهية موجودة، وكذلك أن قوة القرار الخير هي قوة قرار إلهي خاصة، وتثبت على هذه العلاقة الكلية.

***. إن النظرة الصوفية والكنسية تحدد ترابط الإله والرغبة الذاتية هذا بالوجود، وبصورة أدق تأتي به إلى العلاقة التي تؤسس طبيعة الفكرة. فالتصورات الكنسية المختلفة ليست إلا محاولات مختلفة لحل هذه المتناقضة. فالرؤية اللوثرية هي دون شك أكثر هذه المحاولات ثراء روحياً، حتى وإن لم تكن هي بدورها قد بلغت بصورة تامة شكل الفكرة.

د – والأمر الأخير في هذه الدائرة هو الاستمتاع بهذا التملك وبالحضور الإلهي. والأمر بالذات يتعلق بالحضور الإلهي الواعي. فالوحدة مع الإله التي هي الاتحاد الصوفي إحساس الإله بذاته. ذلك هو إضفاء المسيح القدسية على حوارييه في آخر غذاء له Abendmahl. الذي يعطي الإنسان على نحو حسي ومباشرة الوعي بمصالحته مع الإله وحلول الروح ومقامه فيه.

ولما كان ذلك إحساساً بالذات، فإنه كذلك حركة، ويفترض نسخاً لأمور مختلفة. فتصر من ثم تلك الوحدة السلبية. وعندما يكون الحفظ الثابت للأمة موجوداً بعد الحفظ الذي هو في

= الروح، وليست حضوراً إلهياً ولا روحانية فعلية. وإلى هذا الحد انحد الإلهي والحقيقة، في مبتذل نثر التنوير والحصاة المجردة. انحط إلى مجرد علاقة خلقية.

آن تقوية لجذوتها تقوية غير منقطعة، وعودا أبديا للحياة والمعاناة وانبعاث المسيح في أعضاء الكنيسة، فإن هذا العود يتحقق صراحة في إضفاء القدسية للغذاء الاخير (Sacrement). إن التضحية السرمدية تتمثل هنا في كون المحتوى المطلق، وحدة الذات والموضوع المطلق تقدم للفرد الاستمتاع المباشر. ولما كان الفرد قد أصبح متصالحا، فإن هذه المصالحة التي تحققت هي انبعاث المسيح، وبالتالي كذلك، فإن غذاء إضفاء القداسة هو مركز العقيدة المسيحية. وانطلاقاً من هنا، تحافظ كل الفروق في الكنيسة المسيحية على لونها وخاصيتها. وحول هذا الأمر توجد ثلاثة تصورات:

*. فحسب التصور الأول يكون الخبز فاقد الخميرة هذا الشيء الخارجي والحسي وغير الروحي ما بواسطته يتم تثبيت الإله الحاضر- الإله بما هو شيء على مثال الشيء الحسي، ويستمتع به الإنسان حسياً كذلك. ولما كان الإله بهذه الصورة خارجياً في غذاء الغروب الذي يعلم، بوصفه مركز العقيدة هذا، فهو هذا الطابع الخارجي لأساس الدين الكاثوليكي كله. وبذلك تتأسس عبودية المعرفة والعمل، ويتخلل كل الخصائص الأخرى هذا الطابع الخارجي بسبب تصور الحقيقي ثابتاً وخارجياً. وبوصفه موجوداً هكذا خارج الذات، فإنه يمكن أن يقع تحت سلطان الغير. والكنيسة حائزة عليه حيازتها على كل وسائل اللطف. والذات تكون بكل الاعتبارات هي المنفعلة والمتلقية التي لا تعلم الحقيقي والعادل والخير ما هي، بل عليها أن تأخذه عن الغير.

**. إن التصور الثاني هو التصور اللوثري وهو القائل إن الحركة تبدأ من أمر خارجي هو عادة شيء عادي، لكن الاستمتاع والإحساس بالذات لحضور الرب يحصل بقدر وفي حدود القضاء على الطابع الخارجي، ليس بدنيا فحسب، بل في الروح والايمان. ففي الروح والايمان وحدهما يوجد الإله الحاضر. أما الحضور الحسي، فهو لذاته لا شيء، كما أن التثبيت يجعل أكل الخبز فاقد الخميرة ليس موضوع إجلال، بل إن الموضوع يوجد في الايمان وحده. ومن ثم ففي القضاء على الحسي وإفنائه، توجد الوحدة مع الإله، والوعي بتوحيد الذات هذا مع الإله. إلى هنا ذهب الوعي العظيم بحيث إنه خارج الاستمتاع والايمان يكون أكل الخبز فقاد الخميرة مجرد شيء عادي وحسي: فالتقدم ليس حقيقياً إلا في روح الذات. فلا وجود هنا لتحول في المدد القيامي Transsubstantiation- لكن مثل هذا التحول في المدد القيامي

بإطلاق حيث ينسخ الخارج ويتجاوز وحضور الإله هو بإطلاق حضور روحي، بحيث يكون إيمان الذات منتسباً إليه.

***.ويتمثل التصور الثالث في أن الإله الحاضر في التصور ليس له من حضور إلا في الذاكرة، ومن ثم وبنفس القدر في هذا الحضور المباشر والذاتي. وهذا هو التصور الذي جاء به الإصلاح، مجرد ذكرى حية للماضي عديمة الروح، وليست حضوراً إلهياً ولا روحانية فعلية. وإلى هذا الحد انحط الإلهي والحقيقة، في مبتذل نثر التنوير والحصاة المجردة، انحط إلى مجرد علاقة خلقية.

3- تحقيق الروحي وجعله واقعاً كلياً

ويتضمن هذا (تحقيق الروحي وجعله واقعاً كليا) في آن تحول الأمة وطفرتها. فالدين هو الروحي. والأمة توجد أولاً في الباطن، في الروح بما هو روح. إن هذا الباطن هو الذاتية الحاضرة بوصفها باطنة، ليست متطورة في ذاتها، بل هي إحساس وشعور. والأمة لها هي كذلك جوهرياً وعي وتصور وحاجات وغرائز ووجود دنيوي خاصة– لكنها تدخل بذلك في انفصال وتمايز. فالإلهي الذي هو فكرة موضوعية يندرج في الوعي بوصفه غيرا مقابلا، بوصف بعضه معطى بتوسط سلطة النقل، وبعضه الآخر يتملكه المؤمن بالتدبر، أو أن مرحلة الاستمتاع ليست إلا مرحلة جزئية، أو أن المفكرة الإلهية والمضمون الإلهي لن يحدس، بل هو متصور فحسب. فينقضي آن الاستمتاع في التصور بعضه في الماضي وبعضه الآخر في المستقبل. لكن الروح حاضر بإطلاق، ويقتضي حضوراً متحققاً، إنه يقتضي أكثر من مجرد محبة وتصورات مكدرة، إنه يتطلب أن يكون المضمون نفسه حاضرا، أو أن يكون الإحساس والشعور متطوراً وشائعاً.

وبذلك فالأمة بوصفها مملكة الرب تقوم قبالة (ظاهرة) موضوعية. و(الظاهرة الموضوعية) بما هي خارجية وعالم مباشر هي القلب، بما فيها من مصالح، و(الظاهرة) الموضوعية الأخرى هي موضوعية الاسترياء، وموضوعية الفكر المجرد، وموضوعية الحصاة. والثالثة هي الموضوعية الحقيقية، موضوعية المفهوم. وعلينا الآن أن ننظر في الكيفية التي يتحقق بها الروح في هذه الأوساط الثلاثة.

أ – ففي الدين في ذاته يكون القلب متصالحاً. وهذه المصالحة التي توجد هكذا في القلب مصالحة روحية– القلب الطاهر الذي يوجد فيه الاستمتاع بحضور الإله هذا، ومن ثم يصل إلى المصالحة، إلى الاستمتاع بكونه متصالحاً. لكن هذه المصالحة مجردة. فالذات وكونها ذاتها هي على التعيين وفي آن جانب هذا الحضور الروحي الذي يوجد فيه بمقتضاه واقع متطور. وبذلك يكون لمملكة الرب وللأمة علاقة بالواقع. وحينئذ فكون المصالحة واقعة بالفعل يقتضي، كذلك أنه في هذا التطور وفي هذه الجملة تعلم المصالحة فتكون موجودة ومُنتَجة. وبالنسبة إلى هذا الواقع الفعلي توجد المبادئ في هذا الأمر الروحي.

إن حقيقة الواقع الفعلي هي الروحي، وهي بصورة أدق، تتمثل في أن الذات بما هي موضوع اللطف الإلهي من حيث هي كذلك هي المتصالحة مع الإله ولها ما لا يتناهى من القيمة بعد بمقتضى خاصيتها التي تحققت إذن في الأمة. وبمقتضى هذه الخاصية تكون الذات إذن عالمة بذاتها بوصفها اليقين اللامتناهي للروح ذاته، وبوصفها سرمدية الروح.

إن هذه الذات التي هي في ذاتها لامتناهية وخاصيتها في سعيها إلى اللاتناهي هي حريتها. وهي تتمثل في أنها الشخص الحر، وأنها ساعية إلى الواقع الفعلي، بما هو موجود عند ذاته، وموجود متصالح في ذاته، ومطلق الثبات ويسلك سلوك الذاتية اللامتناهية. ذلك هو المدد القيامي، وخاصيته هذه ينبغي أن تكون أساسه بفضل علاقته بالواقع الفعلي. واتصاف الذات بالعقل وبالحرية يتمثل في أن الذات هي هذا المتحرر، وأنها بلغت التحرر بفضل الدين، وأنها، بمقتضى خاصيتها الدينية، حرة بالجوهر. إن الأمر يتعلق بكون هذا الصلح سابق الوجود في الواقع ذاته.

أ*– إن الشكل الأول من الصلح هو الشكل المباشر، ولهذه العلة بالذات فهو ما يزال صلحاً على نحو غير حقيقي. ويظهر هذا الصلح أولاً ظهوراً يجعل الأمة والمصالحية والروحي والمصالحية مع الإله تحفظ ذاتها بذاتها حفظاً مجرداً من الدنيوية، بحيث إن الروحي ذاته يتخلى عن الدنيوية، ويعطي ذاته علاقة مضادة للعالم، ولهذه العلة بالذات ضد ذاته. ذلك أن العالم يوجد في الذات صاحبة الغرائز المائلة إلى الطبيعة وإلى الحياة الجمعية وإلى الفن والعلم.

فالعيني من الذات والانفعالات لا يمكنها أن تبرر ذاتها إزاء الدين، وذلك لأنها طبيعية. لكن تجرد الزهاد يتضمن أنه لا يبسط القلب بوصفه ما ينبغي ألا يكون متطوراً وما ينبغي أن

لا يبقى متطورا. لكن الروح هو أن يطور ذاته تطويرا يخلقه إلى درجة الوجود الواقعي.

أ **– إن الشكل الثاني لهذه المصالحة يتمثل في أن الدنيوية والتدين يبقيان متخارجين، ومع ذلك فينبغي أن يصبحا في علاقة. وبذلك يمكن للعلاقة أن تقوم فيهما كليهما، لكنها لا تكون إلا خارجية من النوع الذي يسود فيه أحدهما على الآخر. وحينئذ فهنا لا توجد مصالحة. والديني ينبغي أن يكون هو المسيطر، وأن يكون المتصالح والكنيسة مسيطرين على الدنيوي وعلى ما ليس بمتصالح. إنه توحيد مع الدنيوي الذي هو غير متصالح، الدنيوي الخام في ذاته والذي بما هو خام في ذاته، لا يكون إلا مسودا. لكن المسيطر يتلقى في ذاته هذه الدنيوية وكل الميول وكل الانفعالات، وكل شيء مما هو دنيوية فاقدة للروح تنضوي في الكنيسة بواسطة هذا السلطان، لأن الدنيوي ليس متصالحاً في ذاته.

وهنا وُضع سلطان بتوسط ما ليس بروحي، حيث يكون الوجود الخارجي هو المبدأ، وحيث يكون الإنسان في سلوكه وخارج ذاته في آن. وتلك هي علاقة اللاحرية عامة. ففي كل ما يسمى إنسانياً، في كل الغرائز والعلاقات ذات الصلة بالأسرة، وفاعلية الدولة وحياتها، نجد أن المبدأ هو الانقسام موضوعاً فيها، وعدم وجود الإنسان ضمن ذاته. فالإنسان خاضع للعبودية عامة في كل هذه الأشكال. وكل هذه الأشكال تُعتبر عدما وغير مقدسة، والإنسان يكون خلال وجوده فيها متناهياً بالجوهر ومنقسما، بحيث إنه لا يعد ذا قيمة لأن القيمة المعتبرة هي غيره.

إن هذه المصالحة مع الدنيوية، مع قلب الإنسان الخاص به، قد حصلت بنحو يجعلها مباشرةً ضد ذاتها. فمواصلة تحقيق هذا التمزق في المصالحة ذاتها هي من ثم ما يبدو انحطاطا للكنيسة– تناقض الروح المطلق مع ذاته.

أ ***– والخاصية الثالثة تتمثل في أن هذا التناقض ينحل في الأخلاق العامة، وفي كون مبدأ الحرية نافذاً في الدنيوية. ولما كانت الدنيوية التي تكونت هذا التكون مناسبة للمفهوم وللعقل وللحقيقة السرمدية فإنها هي الحرية التي صارت عينية وهي الإرادة العقلية.

إن تنظيم الدولة هو ما يجعل الإلهي والواقع متوالجين كلاهما متخللا للآخر ويكون الدنيوي حينئذ في ذاته ولذاته مبرراً، ذلك أن أساس التنظيم هو الإرادة الإلهية والقانون والحق والحرية. والمصالحة الحقيقية التي يتحقق بها الإلهي في مجال الواقع تتمثل في حياة

الدولة الخلقية والقانونية: وذلك هو الخضوع الحقيقي للدنيوية.

إن المؤسسات الخلقية إلهية ومقدسة، ليس بالمعنى الذي يكون فيه المقدس مقابلاً للخلقي، مثلما ينبغي أن تكون عليه الزواجية قبالة العزوبية والحب الأسري أو الفقر الإرادي إزاء جهد العمل لتحصيل الثروة، إزاء ما هو حقوقي. كما أن الطاعة العمياء تعتبر مقدسة، لكن[1] الخلقي طاعة في الحرية، وهو إرادة حرية وعقلية، طاعة الذات مقابل الخلقي. ففي الأخلاق العامة، يكون صلح الدين مع الواقع واقعاً موجوداً ومتحققاً.

ب – والأمر الثاني هو أن الجانب المثالي يسمو حينئذ لذاته. ففي مصالحية الروح هذه مع ذاته، يعلم الروح بالذات أنه هذا الباطن بوصفه موجوداً لدى ذاته، وأنه يسعى إلى الوجود لدى ذاته. وهذا العلم بكونه ساعياً إلى الوجود لدى ذاته هو بالذات التفكير، هو فكر المصالحية والوجود لدى ذاته والوجود في سلْم مع الذات، ولكن في سلم تام التجريد، وعدم التطور، بحيث إن مضمون الدين لذاته يوطد الفكر. وهذه الحاجة ليست مما يُستغنى عن استعماله.

إن الفكر هو الكلي. وهو فعل الكلي. ونسبته إلى العيني عامة مثل نسبته إلى الوجود الخارجي في الأعيان. إنه حرية العقل حريته التي حصل عليها الإنسان في الدين والتي هي الآن تعلم في الروح أن ذاتها لذاتها. وهذه الحرية تتوجه الآن ضد العالم الخارجي المجرد وعديم الروح، ضد العبودية. ذلك أن العبودية مضادة لمفهوم المصالحة، والتحرر بإطلاق. وبذلك يتدخل الفكر الذي يهدم الخارجية، ويهزم الثقة فيها، الخارجية التي تظهر العبودية في شكلها كذلك.

ذلك هو الفعل السلبي والصوري الذي سمي في شكله العيني بالتنوير، بمعنى أن الفكر يتوجه ضد العالم الخارجي، ويدعي حرية الروح التي تكمن في المصالحة[2]. وهذا الفكر في حدود حصوله الأول بوصفه كلياً مجرداً يكون متجها ضد العيني عامة، ومن ثم كذلك ضد فكرة الإله. وفي المقابل فإن إله التثليثي ليس كياناً مجرداً ميتا، بل هو تعلقه الذاتي بذاته، وكونه

---

(1) الأعمال: «بل».

(2) تعليق المترجم: أهم فكرة في المقابلة بين الإسلام والمسيحية هي اعتبار المصالحة مشروطة بمرحلة تنفي الطبيعة بحكم نظرية الخطيئة في الآخر واعتبارها حاصلة من البداية لأن الخطيئة هي المنفية بالعوف والاجتباء منذ البدء. آدم لم يعد يحتاج إلى الشفيع عيسى.

موجوداً لدى ذاته، وعودته إلى ذاته. ومضمون الكنيسة هذا هو ما يهاجمه الفكر المجرد بمبدأ الهوية الذي له. ذلك أن المضمون العيني هذا يقوم على تناقض مع قانون الهوية ذاك. ففي العيني نجد خصائص وفوارق. ولما كان الفكر المجرد يرتد على العالم الخارجي خاصة ويتوجه كذلك ضد الفرق بما هو فرق، فعلاقة الإله بالإنسان ووحدتهما كليهما واللطف الإلهي وحرية الإنسان– كل ذلك وصلٌ بين خصائص متناقضة. لكن القاعدة هي بالنسبة إلى هذه الحصاة، هذا الفكر المجرد هي الهوية المجردة. وإذن فهذا الفكر يسعى إلى أن يمحو كل العيني، وكل الخصائص، وكل مضمون في الإله. وبذلك تكون النتيجة الأخيرة التي يحصل عليها الاسترياء مقصورة على «شيئية الهوية ذاتها» شيئتها المتمثلة في كون الإله ليس إلا الجوهر الأسمى، من دون تحديد، جوهر خاو. ذلك أن كل خاصية تجعل الشيء متعينا. فالإله «ما بعد» بالنسبة إلى المعرفة، ذلك أن المعرفة هي علم لمضمون متعين. وتمام الاسترياء صنع نقيض الكنيسة المسيحية. وبذلك فقد ألغي كل تعين في الإله. وتم التعبير عن ذلك كما يلي مثلا: لا يمكننا أن نعرف الإله– ذلك أن معرفة الإله تعمي، معرفته بمقتضى خصائصه، لكنه ينبغي أن يبقى الكائن المجرد الخالص. ولا غرو أنه في هذا الصوغ الصوري يوجد مبدأ الحرية والسريرة والدين ذاته، ولكن برؤية مجردة في المقام الأول.

إن الغير الذي بفضله يحصل التحديد في هذه الكلية الموجودة، في التجريد ليس آخر بما هو ما يوجد في ميول الذات الطبيعية، وفي غرائزها. وإذن فقد قيل بهذا الموقف: الإنسان خير بالطبع. لكن بما أن هذه المثالية الخالصة حرية خالصة، فإنها تتمسك دون ريب بخاصية الخير. لكن الخير ذاته ينبغي كذلك أيضاً أن يبقى كياناً مجرداً. فخاصية الخير هنا هي تحكم الذات وعرضيتها عامة. ومن ثم فهي ذروة هذه الذاتية والحرية التي تتخلى عن الحقيقة وعن تطويرها وتضطرب في ذاتها وتعلم أن ما تعتبره ذا قيمة يقتصر على خصائصها، وأنها تسود على ما هو خير وشر.

إن هذا الأمر هو اضطراب باطن في الذات. ويمكن أن يكون النفاق والكبر الأكثر تطرفا، كونه كذلك التوق الورع المطمئن والشريف معا. إنه ما يسميه الورع حياة الإحساس الذي يقتصر عليه الموقف «التقووي» (البيتيسموس) كذلك، والذي لا يعترف بأي حقيقة موضوعية، والذي توجه ضد مبادئ العقيدة وضد مضمون الدين، والذي ما يزال في

الحقيقة محافظا كذلك على تواصل مع المسيحية وعلى علاقة بها. لكن هذه العلاقة ينبغي ألا تتجاوز الإحساس والشعور الباطن. فيكون هنا لكل فرد إلهه ومسيحه إلخ... وهي خصوصية يكون فيها لكل فرد دينه الفردي ورؤيته للعالم إلخ...وهي بإطلاق موجودة في الإنسان، لكنها تتمزق في الدين بواسطة الحياة في الأمة، ولم يبق لها أي قيمة بالنسبة إلى الإنسان الورع، بل هي تطرح جانباً.

وما دون جوهر الإله الخاوي، يقوم التناهي الذي أصبح لذاته قائم الذات، والذي يعتبر بذاته ذا قيمة مطلقة، على سبيل المثال حق الجزاء على العمل بالنسبة إلى الأفراد[1]. والنتيجة الموالية لا تتمثل في أن موضوعية الإله هي هكذا ما ورائية ومنفية فحسب، بل هي تتمثل في أن كل الخصائص الأخرى ذات القيمة الذاتية في ذاتها ولذاتها تختفي، الخصائص التي وضعت في العالم مثل القانون والأخلاق إلخ.. ولما كانت الذات تجذب ذاتها مدبرة إلى ذروة لاتناهيها، فإن الخير والحق إلخ.. (من هذه القيم) لن تكون متضمنة فيه، إذ إن الإنسان يكون قد حول ذلك كله إلى خاصيته الذاتية، إنها عنده ليست إلا فكرته. وإنجاز هذا الخير يكون من ثم مستمدا من التحكم الطبيعي، ومن العرضية والانفعال إلخ... ومن ثم فهذه الذات هي الوعي بأن الموضوعية كامنة فيها هي، وليس لها من ذاتها أي قيام، ولا قيمة عنده إلا لمفهوم وحدة الهوية. وهذه الذات هي المجرد. ويمكن لهذا المجرد أن يمتلئ بأي مضمون كان. فللذات القدرة على إخضاع أي مضمون ينزرع على هذا النحو في قلب الإنسان. فالذاتية هي من ثم عين التحكم، والعلم بقوتها ببساطة هو كونها تنتج الموضوعية والخير وتعطيه المضمون.

والتطور الآخر لهذا الموقف هو من ثم التطور المتمثل في أن الذات بإزاء الوحدة التي فرغ ذاته لأجلها، ليست لذاتها، بل العكس فهو لا يحفظ خصوصيته، بل هو لا يمد نفسه إلا بخاصية الغوص في وحدة الإله. وبذلك فالذات ليس لها أي أمر خاص بها ولا أي غاية موضوعية إلا غاية إجلال الإله الواحد. وهذا الشكل دين. وفيه علاقة إيجابية بجوهره الذي هو هذا الواحد. وفيه تتخلى الذات عن ذاتها. وهذا الدين له نفس مضمون الدين

(1) تعليق المترجم: هذه قضية أساسية في علم الكلام المسيحي البروتستنتي Rechtschaffenheit لتعارضها مع مفهوم اللطف الإلهي الذي يعارض مفهوم الجزاء على الأعمال إيجاباً أو سلباً لكونه يعد هبة إلهية وليس حقاً مفروضاً على الإله.

اليهودي. لكن علاقة الإنسان فيه توسعت، فلم يبق له أي خصوصية. فالقيمة الوطنية اليهودية التي وضعت هذه العلاقة بالواحد أصبحت مفقودة هنا. ولا وجود هنا لأي قيد، بل الإنسان يتعلق بهذا الواحد بوصفه إنساناً، وعياً بالذات خالص التجريد. تلك هي خاصية الدين الإسلامي[1]. وفيه تجد المسيحية نقيضها، وذلك لأنه يوجد في الدائرة المماثلة لدائرة المسيحية. فهو مثل الدين الروحي اليهودي، إلا أن إلهه في الروح العارف والمجرد، يوجد بالنسبة إلى الوعي بالذات مع الإله المسيحي، ما كانا في نفس الدائرة المتمثلة، في أنه لم يبق على أي خصوصية. فمن يخشى الإله مرضٍ لديه، وليس للإنسان من قيمة إلا بقدر وضعه حقيقته في العلم بأن الإله هو الواحد وهو الجوهر. لا وجود لاعتراف بفاصل من أي نوع بين المؤمنين، وبينهم وبين الإله. وأمام الإله تنسخ خاصية الذات المتأتية من الطبقة والمنزلة. وقد يكون الناس أصحاب منزلة وقد يكونون عبيداً لكن ذلك ليس إلا أمراً عرضياً.

والتناقض بين المسيحية والإسلام يتمثل في أن الروحانية تطورت في المسيح بوصفه تثليثا، أي بوصفه روحاً عالماً بذاته، ويتمثل ذلك في أن تاريخ الإنسان وعلاقته بالواحد تاريخ عيني، وله بداية من الإرادة الطبيعية (التي هي كما لا ينبغي أن يكون) والتخلي عنها وصيرورته جوهره هذا بواسطة هذا النفي لذاته[2]. فالمسلمون يكرهون كل ما هو عيني، ويمنعونه، والإله عندهم واحد بإطلاق، وبالمقابل فلا يتضمن الإنسان غاية ولا خصوصية ولا أي أمر يخصه بالذات. لكن الإنسان الموجود يضفي على نفسه الخصوصية في ميوله ومصالحه- فتكون هذه على قدر كبير من الوحشية، وفقدان الزمام لعدم التفكير لديهم. لكن النقيض التام من ثم موجود لديهم كذلك، أعني ترك كل شيء واللامبالاة إزاء أي هدف، ومطلق الاستسلام لحتمية الأقدار، واللا مبالاة إزاء الحياة. وليس لأي غاية عملية قيمة جوهرية. لكن لما كان الإنسان كذلك عملياً وفاعلاً، فإن الغاية يمكن حينئذ أن تكون حتى تحقيق إجلال الواحد لدى كل البشر، ومن ثم فالإسلام دين متعصب[3] بالجوهر.

---

(1) تعليق المترجم: راجع فهم هيجل للدين الإسلامي كما حاولنا بيانه في المقدمة.

(2) تعليق المترجم: كل ما يقوله هيجل عن الإسلام فيه شيء من الصحة لكنه مقصور على مدرستين كلاميتين لا غير: المعتزلة والأشاعرة. وسنبين ذلك بالتدقيق في تقديم هذا الجزء الثاني من دروسه في فلسفة الدين.

(3) تعليق المترجم: ينبغي أن تُفهم هذه الكلمة بمعناها عنده: فهو يطلقها على الإسلام وعلى الثورة الفرنسية بنفس المعنى بل ويعتبرها من أخص خصائص التنوير في عصره. ويقصد الحماسة المبالغ فيها لفرض النظرة التجريدية أي المثل المطلقة على الواقع الذي يتأبى قبولها لأنها عينية بالجوهر.

إن التفكر الذي رأينا يشغل نفس الدرجة مع الإسلام، الدرجة المتمثلة في أن الإله ليس له مضمون وليس كائناً عينياً. وبالتالي فظهور الإله في جسد حي، والسمو بالمسيح إلى منزلة ابن الإله، وتصعيد متناهي العالم، وتناهي الوعي بالذات إلى درجة التحديد الذاتي اللامتناهي للإله، ليست أموراً موجودة هنا (في الإسلام). فالمسيحية لا تتعدى قيمتها عند المسلمين كونها عقيدة. والمسيح ليس إلا رسول الإله، ومعلماً إلهياً. ومن ثم فهو عندهم معلم مثله مثل سقراط مع تفضيل المسيح عليه، لكونه حسب رأيهم كان من دون خطيئة. لكن ذلك ليس إلا نصف الحقيقة. فإما أن المسيح لم يكن إلا إنساناً أو هو «الإنسان الابن». ومن ثم فإنه لم يبق شيء من قصة المسيح (حسب العقيدة المسيحية) في ما قيل عنه في القرآن. والفرق بين هذه الدرجة والإسلام لا تتمثل إلا في كون الإسلام يسبح حدسه في أثير اللامحدود بوصفه هذا التحرر اللامتناهي المتخلص بإطلاق من كل خاص، ومن كل استمتاع ومن كل طبقة ومن كل علم ومن كل كبرياء ذاتية. وبالمقابل مع ذلك ففي موقف تنوير الحصاة يكون الإله بالنسبة إلى أصحاب التنوير ماوراء، وليس له علاقة إيجابية مع الذات. والتنوير يضع الإنسان بالنسبة إلى ذاته بصورة مجردة، بحيث إنه لا يعترف إلا بالكلي الإيجابي، ما كان موجوداً فيه، لكنه لا يوجد فيه إلا على نحو مجرد. ومن ثم فتحقيقه لا يُؤخذ إلا من خلال العرضية والتحكم.

إلا أنه مع ذلك ينبغي أن نعلم أنه توجد كذلك في هذا الشكل الأخير (التنوير) مصالحة. فهذا الظهور الأخير هو من ثم تحقيق للإيمان كذلك. ولما كان كل مضمون وكل حقيقة بالذات قد انحطت في هذه الذاتية الخاصة العالمة بذاتها في ذاتها بلا نهاية، فإن مبدأ الحرية الذاتية قد وصل إلى الوعي في هذا الشكل. فما يسمى باطناً في الأمة، هو الآن متطور في ذاته، وهو ليس مقصوراً على الباطن والضمير، بل هو الذاتية التي تقضي في نفسها، وتميز، وهي عينية الذاتية التي هي عين موضوعيتها، والتي تعلم الكلية في ذاتها، أي ما تنتجه انطلاقاً من ذاتها الذاتية التي هي لذاتها والتي تتحدد بذاتها في ذاتها. ومن ثم فهي الذاتية التي هي تمام الحد الاقصى الذاتي سعياً للفكرة القائمة فيها. والنقص هاهنا يتمثل في أن ذلك ليس محروماً من الموضوعية الحقيقية إلا شكلياً. إنها القمة الأخيرة للتربية الشكلية الخالية من الضرورة القائمة فيها. فمن تمام الفكرة الحقيقي أن تُحرر الموضوعية، وأن تكون جملة الموضوعية قائمة في ذاتها. ونتيجة هذه الموضوعية خالية من الخاصية المتينة ومن تطور الإله.

إن هذه القمة الأخيرة من التربية الشكلية لعصرنا هي في آن الطابع الخام الختامي الأعلى، لأنها لا تملك من التربية إلا الصورة.

عرفنا إلى حد الآن هذين الحدين الأقصيين المتقابلين في تقدم الأمة. أولهما كان حد لاحرية الروح وعبوديته في منطقة الحرية المطلقة. والثاني الذاتية المجردة الحرية الذاتية عديمة المضمون.

ج – وما علينا أن ننظر فيه أخيراً هو أن الذاتية تُطور المضمون انطلاقاً من ذاتها، ولكن بمقتضى الضرورة– المضمون بوصفه ضروريا، وهي تعلم ذلك بوصفه موضوعياً وموجوداً في ذاته ولذاته، وتعترف به. ذلك هو موقف الفلسفة القائل إن المضمون يفر إلى المفهوم، وبفضل الفكر يحفظ إعادة إنتاجه وتبريره.

وليس هذا الفكر مجرد هذا التجريد والتحديد بمقتضى قانون الهوية، بل إنه هو بدوره عيني بالجوهر. ومن ثم فهو فعل الفهم والتعقل. إنه يتمثل في أن المفهوم يتحدد سعياً إلى جملته كلها وإلى الفكرة. إنه العقل الموجود لذاته والحر، الفكر الذي يطور مضمون الحقيقة ويبررها بالعلم، ويعترف بحقيقة ويعرفها. إنه الموقف الذاتي الخالص، وهو رب كل مضمون. وتنوير الحصاة مثله مثل «التقووية=البييتيسم»، كل ذلك لا يعترف بأي مضمون، ومن ثم فهو لا يعترف بأي حقيقة (موضوعية). والمفهوم ينتج الحقيقة– إنه الحرية الذاتية– لكنه يعترف بهذا المضمون بوصفه في آن ليس مضموناً منتجا، بل بوصفه حقاً موجوداً في ذاته ولذاته. وهذا الموقف الموضوعي هو الوحيد القادر على نحوٍ مثقَّف ومفكر أن يعبر عن شهادة الروح، وأن يضعها، وهو متضمَّن في أفضل منظومة عقائد لعصرنا.

ومن ثم فهذا الموقف هو تبرير الدين ببيان شرعيته، وخاصة الدين المسيحي، الدين الحقيقي. فهو يعرف المضمون بمقتضى ضرورته، وبحسب عقله، كما يعرف كذلك الأشكال في تطور هذا المضمون. وهذه الأشكال هي ظهور الإله. وقد سبق فرأينا هذا التصور بالنسبة إلى الوعي الحسي والروحي الذي وصل إلى الكلية وإلى الفكر، وهذا التطور التام بالنسبة إلى الروح. والفكر يعلم، خلال علمه بالمضمون والأشكال ومعرفة تحدد الظهور، يعلم بالذات من ثم حدود الأشكال كذلك. لكن التنوير لا يعلم إلا عن السلب والحد والتحدد بما هو تحدد. ولذلك فهو من ثم لا يفي المضمون حقه بإطلاق. إن الشكل، الخاصية، ليس متناهياً

وقيداً فحسب، بل الشكل بما هو جملة الشكل هو عين المفهوم. وهذه الأشكال ضرورية وجوهرية.

ولما كان التفكر في الدين قد انقطع، فإن الفكر والتفكر لهما إذن موقف معاد للتصور في الدين، وفي المضمون المتعين. والفكر الذي بدأ هذه البداية لم يعد له أي مستقر، بل هو يتحقق فيفرغ الوجدان والسماء والروح العارف، ويلجأ المضمون الديني، إلى المفهوم. وينبغي أن يحفظ تبريره هنا، ويرى الفكر ذاته عينياً وحراً، فلا يحفظ الفرق بما هو موضوع فحسب، بل يطلقه حراً معترفاً من ثم بموضوعية المضمون.

إن مهمة الفلسفة تتمثل في أن تثبت علاقتها بالدرجتين السابقتين. فالدين، والحاجة التقية، كما يمكنه أن يلجأ إلى المفهوم، يمكنه أن يلجأ كذلك إلى الشعور، وأن يقتصر على ذلك فيتخلى عن الحقيقة، ويتنازل فلا يعلم مضموناً، بحيث لن يبقى للكنيسة أي جماعة ويتشتت الدين إلى ذرات. ذلك أن الجماعة تتمثل في العقيدة، لكن كل فرد له إحساسه الخاص به، ومشاعره الخاصة به، ورؤيته للعالم. وهذا الشكل لا يطابق الروح الذي يريد أن يعلم كذلك كيف هي حاله في ذلك. وهكذا فللفلسفة تناقضان. فمن جهة أولى تبدو الفلسفة مضادة للكنيسة، وهو ما تشترك فيه مع التكوين، ومع التفكر أي أنها خلال الفهم والعقل لا تتوقف عند شكل التصور، بل عليها أن تعقل بالفكر. لكن عليها كذلك أن تعرف شكل التصور فيها بوصفه ضرورياً. فالمفهوم هو ذلك الأمر الأرفع الذي يحيط كذلك بأشكال مختلفة ويوفيها حقها. والتناقض الثاني هو مضادة الفلسفة للتنوير وللامبالاة بالمضمون، وهي ضد الرأي وضد يأس التنازل عن الحقيقة. إن هدف الفلسفة هو معرفة الحقيقة والإله. ذلك أنه هو الحقيقة المطلقة، إذ لا شيء غيره جديراً بالجهد، بالقياس إلى الإله وتفسيره. والفلسفة تعرف الإله جوهرياً، بوصفه الكلية العينية والروحية والحقيقية التي هي بريئة من الحسد، بل تقاسم الإنسان الحقيقة. فالنور بعد يتواصل مع الإنسان. أما من يقول هنا إن الإله ليس علينا علمه، فإنه يقول إن الإله حسود، ولا فائدة من جدية السعي للإيمان به، مهما كثر كلامه مع ذلك على الإله. إن التنوير هو كِبر الحصاة هذا، وهو معارض الفلسفة الأكثر حماسة، إنه يعتبر من السوء أن تظهر الفلسفة العقل في الدين المسيحي، وعندما تبين أن شهادة الروح والحقيقة في الدين حاصلة وثابتة في الدين. ففي الفلسفة التي هي علم لاهوت لا يتعلق الأمر وبصورة

حصرية إلا ببيان عقل الدين.

فالدين يحفظ في الفلسفة تعليل وجوده، انطلاقاً من الوعي المفكر. والورع الساذج لا يحتاج مثل ذلك، بل هو يأخذ الحقيقة بوصفها سطلة نقل، ويحس بإشباع حاجته والمصالحة بفضل هذه الحقيقة. ولاغرو، ففي الإيمان يوجد بعد المضمون الحقيقي. ولكنه ما يزال ناقصاً شكل الفكر. وكل الأشكال التي سبق أن نظرنا فيها، الإحساس، والتصور، يمكن بلا شك أن يكون لها مضمون الحقيقة. لكنها ليست بذاتها الشكل الحقيقي الذي يجعل المضمون الحقيقي ضرورياً. إن الفكر هو القاضي المطلق الذي ينبغي أن يحصل المحتوى على ضمانة أمامه وأن يشهد له بحضوره.

لقد عيب على الفلسفة أنها تنزّل ذاتها فوق الدين. لكن ذلك هو بعد قول زائف بمقتضى الأمر الواقع، إذ إن الفلسفة ليس لها إلا هذا المضمون الديني. ولا مضمون لها غيره. لكنها تضفي عليه شكل الفكر. وإذن فهي لا تنزل ذاتها إلا فوق شكل الإيمان. أما المضمون فهو نفس المضمون.

إن شكل الذات بما هي فرد حاس إلخ.. يناسب الذات بما هي فرد. لكن الإحساس بما هو إحساس لا تصادمه الفلسفة. إنما السؤال يقتصر على مضمون الإحساس: هل هو الحقيقة؟ وهل يقبل أن يبرهن عليه في الفكر بوصفه حقيقياً؟ فالفلسفة تفكر في ما تحس به الذات بما هي ذات، وتبقيه على ما هو عليه، وتتعامل معه بإحساسها. وبذلك فالفلسفة لا تعيب شيئاً على الإحساس، بل هي تقتصر على إعطائه بالإحساس نفسه المضمون الحقيقي.

لكن ما أن يبدأ الفكر في وضع ذاته في تناقض مع العيني، حتى تستوفي عملية الفكر علاج هذا التناقض إلى أن تصل إلى المصالحة. وهذه المصالحة هي الفلسفة: وبهذا المعنى فالفلسفة هي علم اللاهوت. إنها تعرض مصالحة الإله مع ذاته ومع الطبيعة، بحيث إن الطبيعية أو الغيرية هي في ذاتها إلهية، وإن الروح المتناهي بعضه يسمو بذاته عينها إلى المصالحة، وبعضه يصل إليها في تاريخ العالم.

إن هذه المعرفة الدينية بواسطة المفهوم ليست بمقتضى طبيعتها كلية، كما أنها كذلك تقتصر على كونها معرفة في الأمة، ومن ثم فهي تتكون بالنظر إلى مملكة الرب في ثلاث درجات أو منازل اجتماعية (طبقات): الطبقة الأولى هي طبقة الدين والإيمان المباشر والساذج. والطبقة

الثانية هي طبقة الحصاة طبقة المثقفين المزعومين طبقة الاستيراء والتنوير. والطبقة الثالثة هي درجة الفلسفة.

ولكن فلننظر الآن في تحقيق الأمة بعد أن نظرنا في كونها وبقائها، فلننظر في واقعها الروحي الذي وقع في سقوط مزدوج، بحيث يبدو هذا التحقيق هو فسادها في آن. فهل يمكننا أن نتكلم هنا على انحطاط، علماً أن مملكة الرب تأسست سرمدياً، وأن الروح القدس يعيش سرمدياً في أمته، وأن أبواب جهنم لن تسيطر عليها الكنيسة؟ إن الكلام على الفساد يعني من ثم ختم كلامنا بنبرة سيئة.

ولكن ما فائدة هذه النبرة؟ فهذه النبرة السيئة هي في الحقيقة نبرة موجودة. فمثلما حصل في عصر القيصرية (الرومانية)، لجأ العقل وحده إلى شكل القانون الخاص إما لاختفاء الوحدة الكلية في الدين وتدنيس الإلهي فضلاً عن أن الحياة السياسية العامة كانت عديمة السداد والفاعلية والثقة، أو لأن ما هو في ذاته ولذاته وقع التخلي عنه وأصبح الرفاه الخاص هو الغاية، كالحال الآن نظراً إلى أن التفحص الخلقي والرأي الشخصِي والقناعة من دون حقيقة موضوعية أصبح هو المعتبر وطلب الحق الخاص والاستمتاع أصبح مشغل العصر. وعندما يحين الأوان فيكون التعليل بالعقل حاجة، فلن يكون عندئذ موجوداً في الوعي المباشر ولن تبقى وحدة الداخل والخارج موجودة في الوقع الفعلي، ولا يكون الإيمان شيئاً معللا. ولا تستطيع صرامة الأوامر الموضوعية أن تحفظ الأمر الخارجي، ولاتستطيع قوة الدولة أن تفعل شيئاً في هذا المضمار. ففيه يكون السقوط قد هجم فغار في الأعماق. وعندما لا يسمع الفقير قداس الإنجيل، وعندما يصبح الملح غبيا وكل الأعياد الأساسية تلغى ضمنيا، فإن الشعب عندئذ لن يمكنه بالنسبة إلى عقله الذي يبقى مضطهدا أن يعلم من الحقيقة إلا ما في التصور الذي لا يمكنه أن يفيد ضد اضطهاد باطنه. فيكون أقرب ما يكون للألم اللامتناهي. ولكن لما كان الحب قد انقلب إلى حب واستمتاع دون ألم، فإنه سيعتبره متروكاً من قبل معلميه. وهؤلاء المعلمون ساعدوا أنفسهم بالاستيراء ووجدوا في التكبر والذاتية وتظارفاتها ومن ثم بالذات في الكبر متعتهم. لكن تلك النواة الجوهرية من الشعب لن تجد فيه متعتها.

إن المعرفة الفلسفية قد عالجت هذه النبرة السيئة بالنسبة إلينا، وكان الهدف من هذه الدروس بالذات أن نصالح العقل مع الدين، الدين بكل أشكاله المتنوعة بوصف معرفته

ضرورية، وأن نستعيد الحقيقة والفكرة في الدين المتجلي. لكن هذه المصالحة هي ذاتها ليست إلا مصالحة جزئية من دون كونية خارجية. والفلسفة هي في هذه العلاقة قدسية خاصة وخدمها يكونون طبقة رجال دين معزولين من المفروض ألا يماشوا الدنيا، وأن يحموا ملكية الحقيقة. فكيف نكشف الحاضر الدنيوي والحسي انطلاقاً من فصامه، وكيف يتشكل، ذلك ما على (الفيلسوف) الفراغ له، وليس العملي المباشر هو أمر الفلسفة ولا هو مشغلها.

نبذة عن المؤلف:

جورج فلهالم فريدرش هيجل ولد في 27 من أغسطس سنة 1770 وتوفي في 14 من نوفمبر سنة 1831.

يعد آخر الفلاسفة بالمعنى الموسوعي. المعنى الذي بدأ بعلاقة نقدية بين أفلاطون وأرسطو، وختم بعلاقة نقدية بين كانط وهيجل. وتنقسم حياة هيجل الفكرية إلى مرحلتين أساسيتين هما:

- ما قبل كتابه «فينومينولوجيا الروح» سنة 1807 غاية لتكوينية تميزه الفكري.
- ما بين الفينومينولوجيا وكتابنا هذا أي «الدروس في فلسفة الدين» غاية لإبداعاته الفكرية إذ أسس لفرع جديد في الفكر الفلسفي هو فلسفة الدين.

نبذة عن المترجم:

ولد في بنزرت في 29 ماي 1947. وهو أستاذ الفلسفة اليونانية والعربية في الجامعة التونسية. عمل معاراً في الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا، وأدار معهد الترجمة في الأكاديمية التونسية «بيت الحكمة».

بدأ بتدريس الفلسفة اليونانية عامة والأرسطوية خاصة، وألف فيها كتاب منزلة الرياضيات في علم أرسطو، ثم تخصص في الفلسفة الألمانية التي كتب عنها بعض المقالات وترجم منها عدة مصنفات لعل أهمها كتاب الأفكار لهوسرل الذي نال به جائزة الشيخ زايد للكتاب، كما ترجم عن الفرنسية لبيار دوهام «مصادر الفلسفة العربية» وعن الانجليزية كتاب كواين «بسيط المنطق الحديث».

تكوينية الوعي الإنساني والديني.. «من دروس فلسفة الدين لهيجل»

يقبل فكر هيجل ككل فكر ذي نسقية فلسفية الرد إلى مسار تكويني يحاكي مسار العقل الإنساني العيني والكلي، العقل بجميع أبعاده المتشاجنة والتي توجد دائماً معا ولكن بغلبة أحدها محدداً لطبيعة المزيج الروحي والعقلي والذوقي الجمالي والخلقي السياسي. وهذا المسار يؤطره إبداعان بأولهما كانت البداية وبالثاني كانت الغاية بمعنييها نهاية ومقصداً. وحتى البداية ذاتها فإنها قد كانت بعد مسار من جنس ما آلت إليه الغاية، لأن فكر هيجل لم يصل إلى ظاهراتية الروح إلا في مسار كان لفكره الديني فيه الدور الأول. فلكأن مسار فكره دار دورة كاملة ليعود إلى البداية في الغاية عودة من تجهز لإتمام ما كان مجرد حدوس في محاولات هيجل الأولى، وجلّها ذات نفس ديني فأصبح فلسفة تامة العمارة المنطقية وحتى البلاغية.

فأما كتاب البداية فهو ظاهراتية الروح. وأما كتاب الغاية فهو الدروس في فلسفة الدين. ويملأ هذا الإطار بين البداية والغاية ما كان غير مذكور في الكتابين رغم كونه لحمتهما وسداهما فيصبح صريحاً في عنواني الكتابين اللذين يطبق فيهما مضمون الكتابين المؤطرين. إنهما تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ. فهما كتابان يبرهنان تعييناً على حصول هذا المسار في ظاهر الوجود (فلسفة التاريخ) وفي باطنه (تاريخ الفلسفة)، دون أن يكون الظاهر والباطن قابلين لفصل أحدهما عن الآخر.

لكن القلب من عمله الفكري وزبدته هو منطقه الذي هو ميتافيزيقاه وثولوجاه في آن. فهو يلخص الحبكة المفهومية لوجوه فلسفته الأربعة: بداية (الظاهرياتية) وغاية (فلسفة الدين) وتعيناً في ظاهر الوجود الإنساني الإلهي (فلسفة التاريخ) أو في باطنه (تاريخ الفلسفة). أما باقي أعمال هيجل فهي إما عرض مدرسي للتدريس مثل الموسوعة في صيغها المتوالية أو استثمار لنتائج هذه الأعمال في السياسة والأخلاق والتربية، أو في خصومات عامة أو أكاديمية للدفاع عنها أو لمناقشة غيره بها.







